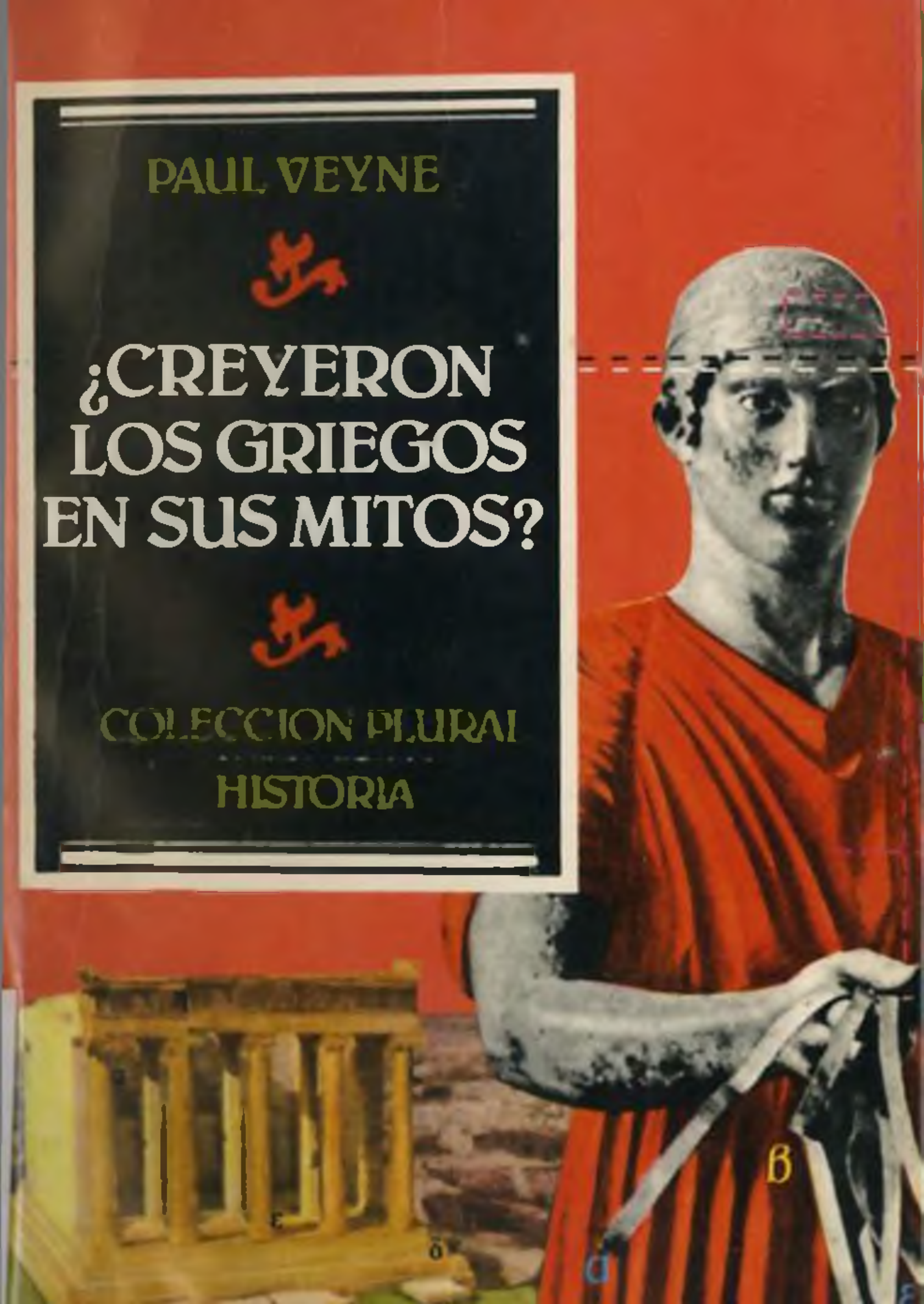
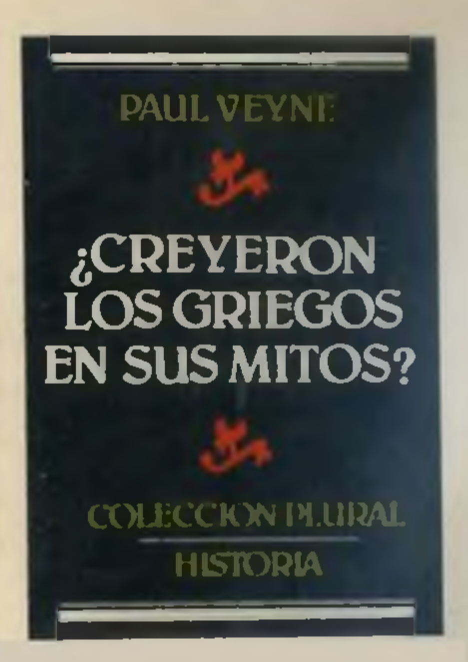

PAUL VEYNE
¿CREYERON LOS GRIEGOS EN SUS MITOS?
COLECCION PLURAL
HISTORIA



No sólo las "verdades" (o ideas) tienen una historia: también la tiene el criterio de verdad y de falsedad. Entre los griegos, por ejemplo, hubo una época en que, para conocer el pasado, bastaba inventarlo, y por ello no se era, sin embargo, un falsario; más tarde, la verdad consistió en volver a copiar lo que "se sabía": Bossuet considera una verdadera vulgata a la Fábula.

Este libro relata la historia —perdón, la hermenéutica— de seis o siete de tales "sucesos de verdad". Ocurridos entre esos mismos griegos en los cuales los modernos han saludado el nacimiento de la Historia, la Razón y la Ciencia.

No se "explica" estos sucesos: son innovaciones. La causalidad histórica o sociológica no es más que una ilusión retrospectiva: siempre hay de lo nuevo, y esto nuevo no es ni verdadero ni falso. En caso contrario, cinco milenios de cultura universal serían falsos y nosotros solos, en este año, tendríamos el privilegio de estar en la verdad. ¿Pero el año próximo?



Título original:
Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?

Edición original:
Seuil

Traducción:
Héctor Jorge Padrón

Tapa:
Silvia González

PAUL VEYNE

¿CREYERON LOS GRIEGOS EN SUS MITOS?

Ensayo sobre la imaginación constituyente



Producido para Ediciones Juan Granica S.A.
por ADELPHI S.A., Tte. Gral. Juan Domingo Perón 1547, PB "A"
(1037) Buenos Aires, Argentina

ISBN: 950-641-016-X

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

INDICE

A ESTELLE BLANC

...Que um conjunto real e verdadeiro
é uma doença das nossas ideaias. Pessoa

Trabajo: lo que es capaz de introducir una diferencia significativa en el campo del saber; el precio; cierto esfuerzo de parte del autor y del lector; la recompensa (eventual): cierto placer, es decir, el acceso a otra figura de la verdad.

Michel Foucault
Paul Veyne
François Wahl

¿Cómo se puede creer a medias o creer en cosas contradictorias? Los niños creen, al mismo tiempo, que Papá Noel les deja juguetes en la chimenea y que estos juguetes son colocados, allí, por sus padres; entonces, ¿creen, verdaderamente, en Papá Noel? Sí, y la fe de los Dorzé no es menos íntegra; a los ojos de estos etíopes, nos dice Dan Sperber, "el leopardo es un animal cristiano que respeta los ayunos de la iglesia copta, observancia que en Etiopía es el *test* principal de la religión; un Dorzé, sin embargo, no deja de estar menos preocupado por proteger su ganado el miércoles y el viernes, días de ayuno, que los otros días de la semana; ya que considera verdad que los leopardos ayunan y que comen todos los días; los leopardos son peligrosos todos los días: lo sabe por experiencia; los leopardos son cristianos: la tradición se lo garantiza".

Sobre el modelo de la creencia de los Griegos en sus mitos, me he propuesto estudiar la pluralidad de las modalidades de creencia: creer en la palabra, creer en la experiencia, etc. Este estudio me ha llevado, en dos momentos diversos, un poco más lejos.

Ha sido preciso reconocer que en lugar de hablar de creencias, se debía hablar absolutamente de verdades.

Y que las verdades eran en sí mismas imaginaciones. No tenemos una idea falsa de las cosas: es la verdad de las cosas la que, a través de los siglos, se ha constituido extrañamente. Lejos de ser la experiencia realista la más simple, es la más histórica de todas. Hubo un tiempo en que poetas e historiadores imaginaban obras sobre las dinastías reales, con el nombre de cada potentado y su árbol genealógico; no eran falsarios y tampoco tenían mala fe: seguían el método —por entonces normal— de alcanzar las verdades. Sigamos esta idea hasta el final y veremos que consideramos verdaderas, a su manera, lo que llamamos ficciones una vez cerrado el libro: *La Ilíada* o *Alicia* son verdaderas ni más ni menos que Fustel de Coulanges. Del mismo modo consideramos fantasías, seguramente interesantes, la totalidad de las producciones del pasado y sólo consideramos verdadero y muy provisoriamente "el último estado de la ciencia". Esto es la cultura.

No quiero decir, de ningún modo, que la imaginación anunciará las verdades futuras y que debería estar en el poder, sino que las verdades son ya imaginaciones y que la imaginación está en el poder desde siempre: ella y no la realidad ni la razón, ni el largo trabajo de lo negativo.

Esta imaginación, queda claro, no es la facultad psicológica e históricamente conocida con este nombre; esta imaginación no dilata en sueños ni proféticamente las dimensiones del bocal en el que estamos encerrados: por el contrario, eleva sus muros y fuera de este bocal nada existe. Tampoco las verdades futuras: entonces, no se podrá darles la palabra. En estos bocales se modelan las religiones o las literaturas, y también las políticas, las conductas y las ciencias. Esta imaginación es una facultad pero en el sentido kantiano de la palabra; es trascendental; constituye nuestro mundo en lugar de ser su levadura o su demonio. Sólo que —a pesar de la reserva kantiana— este trascendental es histórico pues

las culturas se suceden y no se asemejan. Los hombres no encuentran la verdad: la hacen, como hacen su historia y ambas lo demuestran.

Vaya mi agradecimiento amistoso a Michel Foucault con quien he hablado de este libro; a mis colegas de la Asociación de estudios griegos, Jacques Bompaire y Jean Bousquet y a François Wahl por sus sugerencias y críticas.

Los Griegos, ¿creían en su mitología? La respuesta es difícil ya que "creer" quiere decir tantas cosas... No todos creían que Minos continuaba en el Infierno como Juez[1] ni que Teseo hubiera combatido al Minotauro,[2] y sabían que los poetas "mienten". Sin embargo, su manera de no creer no deja de inquietar ya que, a sus ojos, Teseo había existido. Era preciso, solamente, "depurar el Mito por la Razón"[3] y reducir la biografía del compañero de Hércules a su núcleo histórico. En cuanto a Minos, Tucídides, al término de un prodigioso esfuerzo de pensamiento, señala el mismo núcleo: "De todos aquellos que conocemos de oídas, Minos fue el más antiguo que haya tenido una flota";[4] el padre de Fedra, esposo de Pasífae, es sólo un rey que fue señor del mar. La depura-

1 Los muertos continúan, bajo tierra, llevando la vida que tenían en vida: Minos en los Infiernos juzgando, así como Orión, bajo tierra, continúa cazando (M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2da. ed., Munich. Beck. 1955, vol. I p. 677). No hay que decir, como Racine, que los dioses han hecho de Minos el juez de los muertos. Sobre las mentiras muy conscientes de los poetas, cf. Plutarco, *Quomodo adulescens poetas*, II, p. 16 F -17 F.

2 Plutarco, *Vida de Teseo*, 15, 2-16, 2. cf. W. Den Boer, "Theseus, the *Growth a Myth in History*" en *Greece and Rome*, XVI, 1969, p. 1-13.

3 Plutarco, *Vida de Teseo*, I, 5: "*El mythôdes* purificado por el *logos*"; la oposición del *logos* al *mythos* viene de Platón, *Gorgias*, 523 A.

4 Tucídides, I, 4, 1; "conocer de oídas" es conocer por el mito; comparar por ejemplo Pausanias VIII, 10, 2. Heródoto, III, 122 tenía la misma idea de Minos, Cf. Aristóteles, *Política*, 1271 B 38.

ción de lo mítico por el *logos* no es un episodio de la lucha eterna —desde los orígenes hasta Voltaire y Renan— entre la superstición y la razón que haría la gloria del genio griego; el mito y el *logos*, a pesar de Nestle, no se oponen como el error y la verdad.[5] El mito era un tema de reflexiones graves[6] y los Griegos no habían terminado con él seis siglos después de ese movimiento de los Sofistas que se dice fue *Aufklärung*. Lejos de ser un triunfo de la razón la depuración del mito por el *logos* es un programa histórico cuya absurdidad sorprende: ¿por qué los Griegos se habrían preocupado por nada al querer separar el buen grano de la cizaña en lugar de rechazar con un solo gesto, en la fabulación, tanto a Teseo como al Minotauro, tanto la existencia de un cierto Minos cuanto las inverosimilitudes que la tradición presta a este Minos fabuloso? Se verá la amplitud del problema cuando sepamos que esta actitud frente al mito ha durado dos milenios. En un libro de historia en el que las verdades de la religión cristiana y las realidades del pasado se apoyan unas a otras, el *Discours sur l'histoire universelle* , Bossuet acuerda la cronología mítica con la cronología sagrada desde la creación del mundo y puede, así, colocar fecha "poco después de Abimelech" los "famosos combates de Hércules, hijo de Anfitrión" [7] así como la muerte de "Sarpedón, hijo de Júpiter". ¿Qué tenía en su espíritu el obispo de Méaux en el instante en

5 W. Nestle, *Von Mythos zum Logos*, Stugart, Metzler, 1940. Otro libro importante para las diferentes cuestiones que estudiamos aquí es el de John Forsdyke, *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology*, New York, 1957.

6 A. Rostagni, *Poeti alessandrini*, nueva ed. Roma, Bretschneider, 1972, pp.148 y 264. Como prueba, la exégesis histórica o naturalista de los mitos por Tucídides o Eforo, la exégesis alegórica de los estoicos y los retóricos, el evemerismo, la estilización novelesca de los mitos por los poetas helenísticos.

7 Citado por C. Couton en un importante estudio sobre"Les *Pensés* de Pascal contra la thése des Trois Imposteurs" en *XVII siècle*, XXXII, 1980, p.183.

que escribía esto? ¿Qué tenemos nosotros, en nuestro espíritu, cuando creemos a la vez en cosas contradictorias, como hacemos constantemente en política o con respecto al psicoanálisis?

Es como nuestros folkloristas frente al tesoro de leyendas o como Freud frente a la logorrea del presidente Schreber: ¿qué hacer con esta masa de delirios? ¿cómo todo esto no tendría sentido, una motivación, una función o, al menos, una estructura? La cuestión de saber si las fábulas tienen un contenido auténtico no se plantea jamás en términos positivos: para saber si Minos ha existido es preciso decidir antes si los mitos son sólo cuentos o si son historia alterada; ninguna crítica positivista agota lo fabuloso y lo sobrenatural.[8] Entonces, ¿cómo dejar de creer en las leyendas? ¿Cómo se ha dejado de creer en Teseo, fundador de la democracia ateniense; en Rómulo, fundador de Roma y en la historicidad de los primero siglos de la historia romana? ¿Cómo se ha dejado de creer en los orígenes troyanos de la monarquía franca?

Con respecto a los tiempos modernos vemos más claro gracias al bello libro de George Huppert sobre Estienne Pasquier.[9] La historia tal cual la concebimos hoy ha nacido no al inventarse la crítica, pues esto fue desde hace mucho tiempo, sino el día en que el oficio de crítico y el de historiador se hicieron uno: "La investigación histórica ha sido practicada durante muchos siglos sin afectar seriamente la manera de escribir la historia, permaneciendo extrañas ambas actividades a veces en el espíritu de un mismo hombre". ¿Ha sido la misma en

8 Como decía aproximadamente Renan, es suficiente admitir lo sobrenatural para no poder demostrar más la inexistencia de un milagro. Es suficiente con creer que Auschwitz no ha tenido lugar para que todos los testimonios sobre Auschwitz se transformen en increíbles. Tampoco nadie ha podido demostrar jamás que Júpiter no existía. Véanse los ejemplos de las notas 11 y 27.

9 G. Huppert, *L'Idee de l'histoire parfaite*, Paris, Flammarion, 1973, p.7.

la Antiguedad y existe, acaso, una vía real de la razón histórica, una y la misma para toda la época? Tomaremos como hilo conductor una idea de A. D. Momigliano:[10] "El método moderno de investigación histórica se funda totalmente en la distinción entre fuentes originales y fuentes de segunda mano". No es seguro que esta idea de un gran estudioso sea justa, yo la creo hasta no pertinente. Pero tiene el mérito de plantear, aunque por oposición, un problema de método. Pensemos en Beaufort o en Niebuhr cuyo escepticismo relativo a los primeros siglos de la historia de Roma se fundaba sobre la ausencia de fuentes y de documentos contemporáneos a esas épocas pasadas; o al menos, se justificaba por esta ausencia.[11]

La historia de las ciencias no es la del descubrimiento progresivo de buen método y de las verdaderas verdades. Los Griegos tienen una manera, la suya, de creer en su mitología o de ser escépticos y de esta manera no se parece sino falsamente a la nuestra. Tienen también su manera de escribir la historia que no es la nuestra; ahora bien, esta manera reposa sobre un presupuesto implícito tal que la distinción entre fuentes originales y

10 Citado por Huppert, p.7, n.1. Los diferentes ensayos de A.D.Momigliano relativos a estos problemas de historia y de método de la historiografía pueden ahora encontrarse cómodamente en estas dos obras: *Studies in Historiography*, Londres, Weindenfelds y Nicholson, 1966 y *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell, 1977.

11 Si se quiere ver hasta qué punto el "rigor", el "método", la "crítica de fuentes" sirven poco en estos dominios, será suficiente citar estas líneas donde en 1838 todavía, V. Leclerc intenta refutar a Niebuhr: "Proscribir la historia de un siglo porque allí se mezclan fábulas, es prescribir la historia de todos los siglos. Los primeros siglos de Roma nos son sospechosos a causa de la loba de Rómulo, el escudo de Numa, la aparición de Cástor y Pólux. Borrad, entonces, de la historia romana toda la historia de César a causa del astro que surgió a su muerte así como la historia de Augusto porque se lo llamaba hijo de Apolo disfrazado de serpiente (*Des journaux chez les Romains*, Paris, 1838, p.166). De donde se ve que el escepticismo de Beaufort y de Niebuhr no tiene como fundamento la distinción de fuentes primarias y de segunda mano sino la crítica bíblica de los pensadores del siglo XVIII.

fuentes de segunda mano, lejos de ser ignorada por un vicio de método, es extraña a la cuestión. De lo cual Pausanias es un ejemplo entre otros, y lo citaremos a menudo.

Pausanias no es un espíritu que deba subestimarse en absoluto, y no se le hace justicia cuando se escribe que su *Descripción de la Hélade* fue la Baedaker de la Grecia Antigua. Pausanias es el igual de un filólogo o de un arqueólogo alemán de la gran época; para describir los monumentos y narrar la historia de las diferentes regiones de Grecia ha registrado Bibliotecas, ha viajado mucho, se ha cultivado y lo ha visto todo.[12] Pone tanto ardor en recoger de viva voz las leyendas locales como un erudito provinciano nuestro en tiempos de Napoleón III; la precisión de las indicaciones y la amplitud de la información sorprenden así como la seguridad de la mirada (a fuerza de contemplar esculturas y de informarse de sus fechas, Pausanias aprendió a datar la estatuaria con criterio estilístico). Pausanias estuvo obsedido por el problema del mito y se debatió contra este enigma, como ya veremos.

12 Se ha preguntado antes si Pausanias no habría viajado sobre todo en los libros; se puede afirmar que esto es un error: Pausanias ha trabajado sobre todo en el terreno; véase la página tan viva de Ernst Meyer en su traducción abreviada de Pausanias: *Pausanias, Beschreibung Griechenlands*, 2da ed. Munich y Zurich, Artemis Verlag, 1967, Introducción, p.42. Sobre Pausanias véase en último término K.E. Muller, *Geschichte der antiken Ethnographie*, Wiesbaden, Steiner, 1980, vol.II, p.176-180.

Cuando la verdad histórica era tradición y vulgata

Hay una buena razón para que un historiador antiguo nos dé raramente la ocasión de saber si distingue fuentes primarias e información de segunda mano: un historiador antiguo no cita sus fuentes o más bien lo hace raramente, irregularmente y en absoluto por las mismas razones que hacen que nosotros las citemos. Ahora bien, si averiguamos lo que ese silencio implica y si seguimos el hilo de las consecuencias, toda la trama se hará visible; veremos que la historia no tenía de común más que el nombre, con aquella que conocemos. No quiero decir que era imperfecta y que debía, todavía, hacer progresos para devenir completamente la Ciencia que será después: en su género, estaba tan acabada —como medio para dar fe— como nuestro periodismo al cual se parece mucho. Esta "parte oculta del iceberg" de lo que fue en otro tiempo la historia es tan grande que... no pertenece al mismo iceberg.

Una historiador antiguo no "pone notas a pie de página". Que haga investigaciones originales o que trabaje de segunda mano, quiere ser creído por su palabra a menos que esté orgulloso de haber descubierto un autor poco conocido o quiera ser la fortuna de un texto raro y precioso, que es en sí mismo más bien un monumento que

una fuente.[13] A menudo, Pausanias se contenta con decir: "He sabido que..." o "según mis informadores..."; estos informadores o exégetas eran fuentes escritas tanto como informaciones dadas de viva voz por sacerdotes o

13 Fórmulas tales como "las gentes del lugar dicen que..." o "los Tebanos cuentan..." pueden muy bien recubrir en Pausanias lo que nosotros llamamos una fuente escrita; sólo que, a los ojos de Pausanias, este escrito no es una fuente: tiene como fuente la tradición evidentemente oral, de la que es transcripción. En sus investigaciones arcadias (VIII, 10,2) Pausanias declara, por ejemplo: "He aprendido esto por *akoè*, de oídas, y todos mis predecesores también"; del mismo modo, es por *akoè* que es conocida la historia de Tiresias (IX, 33, 2); esto quiere decir que Pausanias y sus predecesores (a los que consideramos como las fuentes de Pausanias) no han visto las cosas directamente (cf.IX,39, 14) sino que han transcrito lo que tradición oral les decía; como vemos, Pausanias distingue muy bien la fuente primaria (*akoè*) y las secundarias. A sus predecesores los conocemos: Pausanias menciona incidentalmente y por una única vez, al comienzo de sus investigaciones arcadias, a un poeta épico, Asio, a quien ha leído mucho y a quien cita muy a menudo, por otra parte (VIII, I, 4): "Existen esos versos de Asio sobre el tema"; siete líneas arriba, Pausanias escribía: "Los arcadios dicen que..."). Asio reproduce, diríamos, las tradiciones arcadias. La única fuente verdadera para Pausanias es el testimonio de los contemporáneos del acontecimiento, de quienes asistieron; es, entonces, una pérdida irreparable si sus contemporáneos descuidan transmitir por escrito lo que han visto (I, 6, 1); cf. también Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* I, prefacio 5, 15. Esta fuente oral o escrita, los historiadores no hacen más que reproducirla; establecen sin cesar la versión correcta del acontecimiento. La cosa va de suyo, aunque sólo citan su fuente si se separan de ella (así Pausanias I, 9, 8 no cita a Gerónimo de Cardia sino en el momento en que se separa de él, en un detalle). La verdad es anónima, sólo el error es personal. En ciertas sociedades, este principio va muy lejos; cf. lo que escribe Renan sobre la formación del *Pentateuco* (*Oeuvres complètes*, vol. VI, p. 520): "La alta antigüedad no tenía la idea de la autenticidad del libro; cada uno quería que su ejemplar fuera completo y le hacía todas las adiciones necesarias para mantenerlo actual. En esta época no se re-copia un texto: se lo rehacía, combinándolo con otros documentos. Todo libro era compuesto con una objetividad absoluta, sin título, sin nombre de autor, incesantemente transformado, recibiendo adiciones sin fin". En nuestros días, en la India se publican ediciones populares de los *Upanishads* de uno o dos milenios de antigüedad pero ingenuamente completados para ser verdaderos: allí se menciona el descubrimiento de la electricidad. No se trata de nada falso: cuando se completa o corrige un libro simplemente verdadero tal como la guía telefónica, no se cometen falsificaciones. Dicho de otro modo, lo que aquí está en juego no es la noción de verdad sino la noción de autor. Cf. también H. Peter, *Warheit und Kunst:Geschichtschreighung und Plagiat in Klass. Altertum*,

eruditos locales que encontrara durante sus viajes.[14] Este silencio sobre las fuentes no deja de ser curioso... y ha dado lugar a la *Quellenforschung*.

Volvamos, entonces, a Estienne Pasquier cuyas *Recherches de la France* aparecieron en 1560. Antes de la publicación, nos dice G. Huppert,[15] Pasquier había hecho circular su manuscrito entre sus amigos; el reproche que éstos le dirigieron a menudo se refería a su costumbre de dar frecuentemente las referencias de las fuentes que citaba; ese procedimiento, se le hizo saber, recordaba demasiado "la sombra de las escuelas" y no convenía en absoluto a una obra de historia. ¿Era verdaderamente necesario que confirmara cada vez "su decir por algún autor antiguo"? Si se trataba de dar a su relato autoridad y credibilidad, el tiempo se encargaría solo; después de todo, las obras de los Antiguos no se cargaban con citas y su autoridad, no obstante, se afirmaba con el tiempo; ¡Que Pasquier deje sólo al tiempo juzgar su libro!

Estas sorprendentes líneas hacen ver el abismo que separa nuestra concepción de la historia de otra concepción que fue la de todos los historiadores de la Antiguedad y la que era aún la de los contemporáneos de Pasquier. Según esta concepción, la verdad histórica es una vulgata que consagra el acuerdo de los espíritus a lo largo de los siglos; este acuerdo juzga la verdad como juzga la reputación de los escritores llamados clásicos y también, creo, la tradición de la Iglesia. Lejos de esta-

---

1911, reimp. 1965, Hildesheim. G. Olms, p.436. Sobre el conocimiento verídico por tradición oral cf. ahora F. Hartog, *Le miroir d'Herodote essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1981, p.272 y sg.

14 Los informadores ("exégetas") que Pausanias menciona una veintena de veces, no han sido todos los *ciceroni* de nuestro autor: "por exégetas" Pausanias designa también sus fuentes escritas (Ernst Meyer, p.37 cita I, 42, 4). Sobre estos exégetas cf. también W. Kroll, *Studien zum Verständnis des römischen Literatur*, Stuttgart, Metzler, 1924, p. 313. Véase nota 154.

15 Huppert, p.36.

blecer la verdad apoyado en referencias, Pasquier hubiera debido esperar ser reconocido él mismo como texto auténtico; colocando notas a pie de página, presentando pruebas como hacen los juristas, ha tratado de forzar, indirectamente, el consenso de la posteridad sobre su obra. En una concepción de la verdad histórica semejante, no se puede pretender que la distinción entre fuentes primarias y secundarias sea descuidada y hasta ignorada y que no haya sido descubierta aún: simplemente no tiene ni sentido ni uso, y si se hubiera señalado a los historiadores antiguos su pretendido olvido, éstos habrían respondido que no habrían sabido qué hacer con tal distinción. No digo que hayan estado equivocados, sino sólo que siendo su concepción de la verdad distinta de la nuestra, esta laguna no puede ser una explicación.

Si queremos comprender esta concepción de la historia como tradición o vulgata podemos compararla con la manera muy semejante con la que se editaba a los autores antiguos o incluso los *Pensées* no hace más de un siglo y medio. Lo que se imprimía era el texto recibido, la vulgata; el manuscrito de Pascal era accesible a todo editor pero no se iba a consultar a la Biblioteca real: se re-imprimía el texto tradicional. Los editores de textos latinos y griegos recurrían a los manuscritos pero no establecían, sin embargo, el árbol genealógico de estas copias, no trataban de construir el texto sobre bases íntegramente críticas y procedían haciendo tabla rasa: tomaban un "buen manuscrito", lo enviaban al impresor y se limitaban a mejorar, en algunos detalles, el texto tradicional recurriendo a tal otro manuscrito que habían consultado o descubierto; no re-fundían el texto, sino que completaban o mejoraban la vulgata.

Cuando narran la guerra del Peloponeso o los siglos legendarios de la historia de Roma más antigua, los historiadores antiguos se copian unos a otros. No es sólo porque estaban reducidos a esto a falta de otras fuentes

y documentos auténticos ya que nosotros mismos que disponemos todavía de menos documentos y estamos reducidos a las afirmaciones de estos historiadores, no les creemos por eso. Vemos en ellos simples fuentes, mientras que ellos mismos consideran la versión transmitida por sus predecesores como una tradición. Aun cuando hubieran podido no hubieran intentado refundir esa tradición, sino sólo mejorarla. Por lo demás, de los períodos en los que disponían de documentos no los han utilizado o si lo han hecho, los utilizaron mucho menos que de la manera como lo hubiéramos hecho nosotros y de modo muy diferente.

Tito Livio y Dionisio de Halicarnaso han narrado imperturbablemente los cuatro siglos oscuros de la primitiva historia de Roma, reuniendo todo lo que habían afirmado sus predecesores sin preguntarse: "¿es verdad?", limitándose a quitar los detalles que les parecieron falsos o más bien inverosímiles y fabulosos; presumían que el predecesor decía verdad. Tal predecesor, posterior en varios siglos a los acontecimientos que narraba, Dionisio o Tito Livio nunca se plantearon una pregunta que nos parece tan simple: "Pero, cómo lo sabe?" ¿Será, quizá, que suponían que este predecesor tenía predecesores de los cuales el primero era contemporáneo de los acontecimientos narrados? De ningún modo; sabían que los historiadores más antiguos de Roma habían sido posteriores en cuatro siglos a Rómulo y, por lo demás, no los preocupaba: la tradición estaba allí y era la verdad. Si hubieran sabido cómo se había formado esta tradición primera en los primeros historiadores de Roma, qué fuentes, qué leyendas y qué recuerdos se habían fundido en su crisol, habrían visto sólo la prehistoria de la tradición: no lo habrían considerado como un texto más auténtico; los materiales de una tradición no son la tradición misma. Esta se presenta siempre como un texto, un relato que posee autoridad; la historia nace como tradición y no se elabora a partir de fuentes. He-

mos visto que, según Pausanias, el recuerdo de una época está definitivamente perdido si aquellos que se aproximan a los grandes olvidan relatar la historia de su período. En el prefacio de su *Guerra a los Judíos*, Josefo considera que el historiador más loable es aquél que hace el relato de los acontecimientos de su tiempo para uso de la posteridad. ¿En dónde radica el mérito de escribir una historia contemporánea más que la de siglos pasados? En esto, que el pasado tiene ya sus historiadores mientras que la época contemporánea espera que un historiador se haga fuente histórica y establezca la tradición; lo hemos visto, un historiador antiguo no utiliza las fuentes y los documentos: él mismo es fuente y documento; o más bien, la historia no se elabora a partir de las fuentes: consiste en reproducir lo que han dicho los historiadores, corrigiendo o contemplando eventualmente lo que nos hacen saber.

Suele ocurrir, a veces, que un historiador antiguo señale que estas "autoridades" presentan divergencias sobre algún punto o hasta llega a declarar que renuncia a saber cuál es la verdad sobre este punto, tan diferentes son las versiones. Pero estas manifestaciones de espíritu crítico no constituyen un aparato de pruebas y de variantes que sostiene todo su texto a la manera del aparato de referencias qua ocupa el pie de página de todos nuestros escritos de historia: se trata únicamente de puntos dudosos, de detalles sospechosos. El historiador antiguo, en principio cree y duda sólo de los detalles en los que no puede creer.

Ocurre también que un historiador cite un documento, lo transcriba o describa algún objeto arqueológico. Lo hace o bien para agregar un detalle a la tradición o bien para ilustrar un relato y abrir un paréntesis en atención al lector. En una página de su libro IV, Tito Livio hace ambas cosas a la vez. Se pregunta si Cornelio Cosso, quien mató en combate singular al rey etrusco de Veyes, era tribuno como afirman todas sus autoridades o si era

cónsul, y opta por la segunda solución ya que ya la inscripción colocada sobre la coraza de este rey —a la que Cosso vencedor consagra en un templo— lo llama cónsul: "he escuchado yo mismo", escribe, "decir a Augusto, quien ha fundado o restaurado todos los templos, que entrando a este santuario en ruinas había leído la palabra cónsul escrita sobre la coraza cubierta con lino del rey; he considerado, entonces, un sacrilegio quitar a Cosso y a su trofeo el testimonio del emperador en persona". Tito Livio no ha buscado documentos; encontró uno por azar o, más bien, recibió el testimonio del emperador en este punto, y este documento es menos una fuente de conocimiento que una curiosidad arqueológica y una reliquia en donde el prestigio del soberano se agrega al de un héroe del pasado. A menudo, los historiadores antiguos citan, así, monumentos visibles del pasado, menos como pruebas de su decir que como ilustraciones que reciben luz y brillo de la historia, aunque no esclarecen la historia en sí misma.

Como un historiador es una autoridad para sus sucesores, suele ocurrir que sus sucesores lo critiquen. No se trata de rehacer su trabajo de base, sino que han detectado errores y los rectifican; no reconstruyen, corrigen. O, también, lo desacreditan ya que detectar errores puede ser un proceso de intención sobre muestreo. Dicho brevemente, no se critica una interpretación en su conjunto o detalle, pero se puede tratar de demoler una reputación, minar una autoridad inmerecida. ¿El relato de Heródoto, merece ser considerado una autoridad o bien Heródoto es un mentiroso? En materia de autoridad, de tradición, ocurre lo mismo que en materia de ortodoxia: es todo o nada.

Un historiador antiguo no cita sus fuentes porque se siente él mismo una autoridad en potencia. Nos gustaría saber de dónde saca Polibio todo lo que sabe. Y nos gustaría saberlo, aún más, toda vez que su relato o el de Tucídides alcanzan una belleza acrisolada y parecen

más verdaderos que la verdad, cuando se conforman a alguna racionalidad política o estratégica. Cuando un texto es una vulgata, se está tentado de confundir aquello que su autor ha escrito materialmente con lo que hubiera debido escribir para ser digno de sí mismo; cuando una historia es una vulgata se distingue mal aquello que ha ocurrido efectivamente de aquello que no ha podido ocurrir en razón de la verdad de las cosas. Todo acontecimiento se conforma a su tipo y esta es la razón por la cual la historia de los siglos oscuros de Roma está poblada de relatos minuciosos, cuyos detalles son a la realidad lo que las restauraciones a lo Viollet-le-Duc son a la autenticidad. Semejante concepción de la reconstitución histórica ofrecía a los falsarios, como vamos a ver, facilidades que la historiografía universitaria ya no les ofrece más.

Si está permitido hacer una suposición sobre el lugar de nacimiento de este programa de verdad en el que la historia es una vulgata, creemos que el respeto de los historiadores antiguos por la tradición que les transmiten sus predecesores proviene de que en Grecia la historia nace no de la controversia, como entre nosotros, sino de la investigación (tal es, precisamente, el sentido de la palabra griega *historia*). Cuando se investiga (se trate de un viajero, geógrafo, etnógrafo o periodista) no se puede decir: he aquí lo que he constatado, he aquí lo que se me ha dicho en ambientes generalmente bien informados; sería inútil agregar la lista de informadores, ¿quién iría a verificar? Por otra parte, no es sobre su respeto de las fuentes que se juzga a un periodista sino por crítica interna o, aun, sobre algún punto de detalle en el que se lo hubiera sorprendido, por azar, en flagrante delito de error o de parcialidad. Las asombrosas líneas de Estienne Pasquier no tendrían nada de sorprendente si se aplicaran a alguno de nuestros periodistas y podríamos entretenernos en desarrollar la analogía entre los historiadores antiguos y la deontología o la metodología

del oficio de periodista. Entre nosotros, un periodista no agregaría nada a su credibilidad si precisara inútilmente la identidad de sus informadores; juzgamos su valor por criterios internos: es suficiente leerlo para saber si es inteligente, imparcial, preciso, si posee una cultura general sólida; es, precisamente, de este modo que Polibio en su libro XII juzga y condena a su predecesor Timeo: no discute directamente salvo en un caso (la fundación de Locres) en que Polibio, por un feliz azar, pudo rehacer el camino de Timeo. Un buen historiador, dice Tucídides, no acoge ciegamente todas las tradiciones que recibe:[16] debe saber verificar la información tal como dicen nuestros periodistas. Sin embargo, el historiador no debe mostrar todo este aparato de información al lector. Lo hará tanto menos cuanto más exigente sea con él mismo. Heródoto se complace en informar las diversas tradiciones contradictorias que ha recogido; Tucídides, por el contrario, no lo hace casi nunca: da solamente la que tiene por buena,[17] asume su responsabilidad. Cuando Tucídides afirma categóricamente que los atenienses se equivocan en lo que concierne a la muerte de los Pisistrátidas, dando la versión que considera verdadera,[18] se limita sólo a afirmar: no aporta ninguna prueba; por otra parte, no se ve muy bien cómo hubiera podido procurar a sus lectores un medio para verificar sus dichos.

Los historiadores modernos proponen una interpretación de los hechos y dan a su lector los medios para verificar la información y formular, así, otra interpretación; los historiadores antiguos, verifican ellos mismos y no dejan esta tarea al lector: tal es su oficio. A pesar de lo que se diga, distinguían muy bien la fuente primaria (testimonio visual o, en su defecto, tradición) de las

16 Tucídides, I, 20-22.
17 Momigliano, *Studies in Historiography*, p.214.
18 Tucídides, I, 20, 2.

fuentes de segunda mano, pero se guardaban estos detalles para sí. Ya que el lector no era un historiador del mismo modo que los lectores de periódicos no son periodistas, aquéllos y éstos confían en el profesional.

¿Cuándo y por qué la relación del historiador con sus lectores ha cambiado? ¿Cuándo y por qué se han comenzado a dar referencias? Yo no soy muy entendido en historia moderna pero algunos detalles me han sorprendido. Gassendi no da referencia en su *Syntagma philosophiae Epicurae*, más bien parafrasea o profundiza a Cicerón, Hermarco, Orígenes, sin que el lector pueda saber si se le presenta el pensamiento de Epicuro o el de Gassendi: y es porque este último no hace erudición sino porque quiere resucitar el epicureísmo en su verdad eterna y con ella, a la secta epicúrea. En su *Histoire des variations des Eglises protestantes,* Bossuet, por el contrario, da sus referencias y Jurieu las da también en sus réplicas: pero, se trata de obras de controversia.

La palabra autorizada pierde valor: el hábito de citar sus fuentes, la cita erudita, no ha sido invención de los historiadores, proviene de las disputas teológicas y de la práctica jurídica donde se discutía la Escritura, las Pandectas o las piezas de un proceso. En la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás, no remite a los pasajes de Aristóteles ya que asume la responsabilidad de re-interpretarlos considerándolos como la verdad misma, que es anónima; por el contrario, el mismo Santo cita la Escritura que es Revelación y no verdad de la razón anónima. En su admirable comentario del *Code Théodosien* de 1695, Godefroy cita sus referencias: este historiador del derecho, como hemos dicho, se consideraba a sí mismo como jurista y no como historiador. Dicho brevemente, la anotación erudita tiene un origen jurídico y polémico: se enviaban las pruebas a la jerarquía antes de darlas a conocer a los otros miembros de la "comunidad científica". Pero la "erudición" subió hasta la Universidad con su monopolio cada vez más exclusivo sobre la actividad

intelectual. La causa es económica y social: ya no hay explotadores de tierras que viven en el ocio como Montaigne o Montesquieu y ya no es tan honorable vivir en dependencia de un Mecenas, en lugar de trabajar.

Ahora bien, en la Universidad un historiador no escribe para simples lectores como lo hacen los periodistas o los "escritores", sino para otros historiadores, sus colegas, lo que no ocurría con los historiadores de la Antigüedad. Estos guardaban, frente al rigor científico tal cual lo entendemos hoy, una actitud aparentemente laxa que nos sorprende o nos choca. Llegado al octavo de los diez libros con que cuenta su obra, Pausanias escribe: "En el comienzo de mis investigaciones no veía más que tonta credulidad en nuestros mitos, pero actualmente que trabajo sobre la Arcadia me he vuelto más prudente. En la época arcaica, en efecto, aquellos a quienes se llama Sabios se expresaban más bien por enigmas y no directamente, y yo supongo que las leyendas que se refieren a Cronos conservan un poco de esta sabiduría". Esta confesión tardía, nos enseña retrospectivamente, que Pausanias no creyó en absoluto en las innumerables leyendas inverosímiles que nos entregó imperturbablemente a lo largo de las seiscientas páginas que preceden. Pensamos en una confesión no menos tardía, la de Heródoto hacia el final del séptimo de sus nueve libros: ¿Los Argivos traicionaron la causa griega en el 480 y se aliaron a los Persas que pretendían tener el mismo ancestro mítico que ellos, a saber: Perseo? "Por mi parte" escribe Heródoto, "mi deber es decir lo que me ha sido dicho, pero no creerlo totalmente, y lo que acabo de declarar vale para todo el resto de mi obra".[19]

19 Pausanias, VIII, 8,3; Heródoto, VII, 152, 3.Cf. Kurt Latte en "Histoire et Historiens de l'Antiquité", p. 11 *(Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt*, IV, 1956): en III, 9, 2, Heródoto relata dos versiones aunque no creo en la segunda, pero "habla lo mismo, ya que se habla"; lo que se dice tiene ya una especie de existencia.

Si un historiador moderno diera a leer a la comunidad científica hechos o leyendas en los cuales él mismo no creyera, atentaría contra la probidad de la ciencia. Los historiadores antiguos tienen si no una idea diferente de la probidad, al menos lectores diferentes que no son profesionales y que componen un público tan heterogéneo como el de un periódico; de tal modo ellos tienen un derecho y también un deber de reserva y disponen de un margen de maniobra. La verdad misma no se expresa por su boca: es el lector quien debe hacerse una idea de esta verdad; he aquí una de las numerosas particularidades poco visibles que revelan que más allá de las semejanzas, el género histórico, entre los Antiguos era muy diferente al de los modernos. El público de los historiadores antiguos es complejo; algunos lectores tratan de entretenerse, otros leen la historia con un ojo más crítico, otros hasta son profesionales de la política o de la estrategia. Cada historiador hace su elección: escribir para todos dominando las diversas categorías de lectores o especializarse, como Tucídides y Polibio, en la información técnicamente segura procurando datos siempre utilizables por los políticos y por los militares. Pero la elección ha sido hecha; además, la heterogeneidad del público dejaba al historiador algún margen: podía presentar la verdad con los colores más crudos o más edulcorados, a su gusto, sin traicionarla sin embargo. De tal modo, no es necesario sorprenderse de la carta muy comentada por los modernos, en la que Cicerón pide a Lucio "alzar las acciones de su consulado" mucho más alto que como pensaba hacerlo y "no hacer caso de la ley de género histórico"; simple asunto entre "amigos" que no excede lo que se podría pedir, sin demasiada deshonestidad, a un periodista que tendrá siempre una parte del público a su favor.

Detrás de las aparentes cuestiones de método científico o de probidad, se dibuja otra, la de la relación del historiador con sus lectores. Sin embargo, Momigliano es-

tima que apareció, en el Bajo Imperio, una nueva actitud frente a los documentos, que anunciaría el futuro buen método de la historia científicamente tratada: la *Historia augustea* y sobre todo la *Historia eclesiástica* de Eusebio darían prueba de una *new value attached to documents*.[20] Confieso que estas obras me han dejado una impresión muy diferente: la *Historia augustea* no cita sus fuentes sino que transcribe de tanto en tanto y a título de pieza curiosa y como monumento de la Antigüedad, un texto salido de una pluma célebre, cosa que los alejandrinos ya hacían. Eusebio hace lo mismo; además, Eusebio transcribe no propiamente sus fuentes sino sus extractos; compila "relatos parciales" como lo dice él mismo en las primeras líneas de su historia. Intercalar trozos preciosos y economizar el trabajo de redactar él mismo su historia copiando a sus predecesores: lejos de dar testimonio de una actitud nueva, Eusebio confirma la "objetividad absoluta" según palabras de Renan,[21] con la que la Antigüedad tardía consideraba el libro de historia. El método de los extractos masivos es ya el de Porfirio (quien ha conservado, así, textos de Teofrasto y Hermarco) y Eusebio recurre también a él en su *Preparación evangélica* (lo cual nos permite leer aún a Oinomao, el cínico y a Diogeniano, el peripatético).

20 Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 145; *Studies in Historiography*, p. 217.

21 Cf. nota 13 para esta palabra de Renan. Los textos curiosos que cita la *Historia augustea* son falsos, como todos saben; pero es este *pastiche* del gusto que tenía toda la antigüedad helenística y romana por las colecciones de curiosidades de toda clase. Suetonio y Diógenes Laercio citan análogamente cartas de Augusto o testamentos de filósofos, no para establecer los hechos sino como piezas curiosas y raras; el documento es aquí un fin en sí y no un medio; estos autores no sacan ninguna conclusión ni ningún argumento de las piezas que citan y que no son en modo alguno "piezas justificativas". Sobre la manera de citar de Porfirio en el *De Abstinentia*, cf. W. Pötscher Theophrastis, *Peri Eusebeias*, Leide, Brill, 1964, pp. 12 y 120; cf. Diodoro, II, 55-60, citando o transcribiendo a Yámbico; cf. también P. Hadot, *Porphyre et Victorius*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1968, vol. I, p. 33

Desaparecemos frente a la objetividad: en efecto, antes de la edad polémica, y antes de la época de Nietzsche y Max Weber, los hechos existen. El historiador no tiene que interpretar (ya que los hechos existen) ni probar (porque los hechos no ponen en juego una controversia): le basta con informar los hechos sea como "periodista" sea como compilador. No es necesario para esto, contar con dotes intelectuales vertiginosas; le es suficiente tener tres virtudes que son las del buen periodista: diligencia, competencia e imparcialidad.

Deberá informarse diligentemente en los libros o bien a través de testigos si aún quedan o bien recogiendo la tradición, los "mitos". Su competencia sobre materias políticas tales como la estrategia, la geografía, le permitirá comprender las acciones de hombres públicos así como criticar su información; su imparcialidad hará que no mienta por comisión u omisión. Su trabajo y sus virtudes hacen que el historiador termine por saber la verdad sobre el pasado, a diferencia de la multitud, pues, dice Pausanias "se dicen muchas cosas que no son verdad entre la multitud que no comprende nada de historia y que cree digno de fe lo que ha escuchado desde la niñez en los coros y en las tragedias. Se dicen a propósito de Teseo algunas de estas cosas, por ejemplo. Pero, en realidad, Teseo fue un rey que ascendió al trono a la muerte de Menesteo y sus descendientes conservaron el poder hasta la cuarta generación".[22]

Como vemos, Pausanias ha distinguido el buen grano de la cizaña, ha extraído de la leyenda de Teseo el núcleo auténtico. ¿Cómo lo hizo? Por medio de lo que nosotros llamamos la doctrina de las cosas actuales: el pasado es semejante al presente o, si se prefiere, lo maravilloso no existe. Ahora bien, en nuestros días ya no se ven hombres con cabeza de toro y, al mismo tiempo, existen

22 Pausianas, I, 3, 3.

reyes; el Minotauro jamás existió y Teseo fue simplemente un rey. Ya que Pausanias no duda de la historicidad de Teseo y Aristóteles,[23] cinco siglos antes que él, tampoco dudaba. Antes de haber adoptado la actitud crítica que reduce el mito a lo verosímil, la actitud del Griego medio era diferente: según su humor, consideraba a la mitología como cuentos de vieja crédula o bien conservaba —frente a lo maravilloso lejano— una actitud tal que la cuestión de historicidad o ficción no tenía sentido.

La actitud crítica, la de Pausanias, Aristóteles y aun Heródoto,[24] consiste en ver en el mito una tradición oral, una fuente histórica que es preciso criticar; es un método excelente pero ha creado un falso problema del cual los Antiguos no pudieron desprenderse en miles de años; ha sido necesaria una mutación histórica: el cristianismo, no para resolverlo sino para olvidarlo. Esta problemática era la siguiente: la tradición mítica transmite un núcleo auténtico que con el curso de los siglos es rodeado de leyendas; son estas leyendas las que presentan dificultad, no el núcleo mítico. Es a propósito de es-

23 No más que Tucídides (II, 15) en efecto, Aristóteles no duda de la historicidad de Teseo; ve en él al fundador de la democracia ateniense (*Constitución de Atenas*, XLI, 2) y reduce a la verosimilitud el mito de los niños atenienses deportados a Creta y entregados al Minotauro (*Constitución de los Botianos*, citada por Plutarco, *Vida de Teseo*, 16, 2); en cuanto al Minotauro el historiador Filocoro más de cuatro siglos antes que Pausanias, lo reducía también a la verosimilitud; pretendía haber recogido una tradición (oral o transcrita, no lo precisa) acerca de los Cretenses, según la cual estos niños no eran devorados por el Minotauro sino dados como premio a los atletas vencedores en un concurso gimnástico; este concurso fue ganado por un hombre cruel y muy vigoroso que se llamaba Toro (citado por Plutarco, 16, 1). Como Toro dirigía el ejército de Minos, era verdaderamente el Toro de Minos o Minotauro.

24 Heródoto, III, 122: "Polícrates es, entre los Griegos que conocemos, el primero que pensó en la soberanía marítima, excepción hecha de Minos de Cnosos y de otros si los hubo, que antes que él reinaron sobre el mar; pero del tiempo de las generaciones llamadas humanas, Polícrates fue el primero". En *Ilíada*, lo que se ha llamado el racionalismo homérico limita a las generaciones míticas la intervención de los dioses en los asuntos humanos.

tas acciones legendarias y sólo por ellas que el pensamiento de Pausanias ha evolucionado como se ha visto.[25]

La crítica de las tradiciones míticas es, entonces, una cuestión mal planteada; un Pausanias se parece falsamente a nuestro Fontenelle quien, lejos de separar el buen grano de la cizaña, estimaba que todo era falso en las leyendas[26] y, a pesar de las apariencias, la crítica antigua del mito se parece no menos falsamente a la nuestra; nosotros saludamos en la leyenda una historia ampliada por el "genio popular". Para nosotros, tal mito es la ampliación épica de un gran acontecimiento, tal "la invasión dórica"; pero, para un Griego, el mismo mito será una verdad alterada por la ingenuidad popular; tendrá como núcleo auténtico, pequeños detalles que son verdaderos ya que no tienen nada de maravilloso, tales como el nombre de los héroes y su genealogía.

La paradoja es muy conocida para insistir: si se afirma que las leyendas transmiten a menudo recuerdos colectivos, se creerá en la historicidad de la guerra de Troya; si se las considera ficciones, no se creerá en ellas y no se interpretarán de otro modo los datos muy equívocos de las investigaciones arqueológicas. Las cuestiones de método y de positividad presuponen una cuestión más fundamental:[27] ¿qué es el mito? ¿es historia alterada?

25 Pausanias, VIII, 8,3; para los Griegos no hay problema del mito; hay solamente el problema de los elementos inverosímiles que contiene el mito. Esta crítica del mito comienza desde Hecateo de Mileto (quien se burlaba ya de las cosas ridículas que narraban los helenos: cf.1, Jacoby): cf. en Pausanias mismo, III, 25,5, la crítica del mito de Cerbero, por Hecateo.

26 H. Hitzig, "Zur Pausaniasfrage" en *Festschrift des philologischen Kranzchens in Zurich zu der in Zurich im Herbst 1887 tagenden 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, p. 57.

27 He aquí un ejemplo de esto. Newton constata que los siete reyes de Roma han reinado en total doscientos cuarenta y cuatro años y se da cuenta de que un lapso tan grande de reinos no tiene parangón en la historia universal en donde el término medio de un reinado es de diecisiete años; hubiera podido concluir que la cronología de la Roma real era legendaria; concluyó

¿es historia amplificada? ¿se trata de una mitomanía colectiva? ¿de una alegoría? ¿qué era el mito para los Griegos? Lo que nos dará ocasión de constatar que el sentimiento de la verdad es muy amplio (incluye cómodamente al mito), pero también que la "verdad" quiere decir muchas cosas... y llega hasta incluir la literatura de ficción

---

solamente que es falsa, la refiere a siete veces diecisiete años y considera la fecha de la fundación de Roma el 630 a. de nuestra era. Cf. Isaac Newton, *La Chronologie des anciens royaumes, traduite de l'anglois*, Paris, 1728.

Pluralidad y analogía de los mundos de la verdad

La mitología griega, cuyo vínculo con la religión era muy laxo,[28] no ha sido en el fondo otra cosa que un género literario, un vasto paño de literatura sobre todo oral, si la palabra literatura existía anteriormente a la distinción entre realidad y ficción, cuando el elemento legendario fue serenamente admitido.

Leyendo a Pausanias se comprende lo que fue la mi-

28 M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2da. ed., vol. I, pp. 14 y 371; A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, 1972, vol. I, p. 261; no estoy incluso seguro de que sea preciso dejar de lado los mitos aitiológicos; muy pocos mitos griegos explican los ritos y aquellos que lo hacen son menos la invención de sacerdotes que quieren fundar un rito que la imaginación de ingeniosos espíritus locales que han inventado una explicación novelesca a tal particularidad cultural que intrigaba a los viajeros; el mito explica al rito pero este rito es sólo una curiosidad local. La tripartición estoica de Varrón que distinguía los dioses de la ciudad a los cuales los hombres rinden culto, los dioses de los poetas es decir los de la mitología, y los de los filósofos, sigue siendo fundamental (P. Boyancé, *Etudes sur la religion romaine*, Ecole française de Rome, 1972, p. 254) Sobre las relaciones entre el mito, la soberanía y la genealogía en la época arcaica, la cuestión ha sido renovada por J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962 y *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965; y por M. I. Finley, "Myth, Memory and History" en *History and Theory*, IV, 1965, pp. 281-302; nosotros tratamos muy superficialmente este pensamiento mítico, siendo nuestro tema su transformación en la época helenístico-romana, pero acordamos con la doctrina de la historicidad de la razón en J. P. Vernant, *Religions, Histoires, Raisons*, Paris, Payot, 1979, p. 97.

tología: la más pequeña aldea descrita por el erudito tiene su leyenda relativa a alguna curiosidad natural o cultural, local;[29] esta leyenda ha sido inventada por un narrador desconocido y, más recientemente, por uno de esos innumerables eruditos que Pausanias ha leído y a los que llama exégetas. Cada uno de estos autores o narradores conocía las producciones de sus colegas ya que las diferentes leyendas tienen los mismos héroes, retoman los mismos temas, y las genealogías divinas o heroicas están básicamente de acuerdo entre sí o no sufren —en estas leyendas— contradicciones muy sensibles. Toda esta literatura que se ignoraba recuerda otra: las vidas de los mártires o de los santos locales, de la época merovingia a la *Leyenda dorada*; A. van Gennep ha mostrado que estas hagiografías apócrifas a las que los bolandistas tuvieron dificultad en hacer justicia eran, en realidad, una literatura de sabor muy popular: se trata de princesas robadas, terriblemente torturadas y salvadas por santos caballeros; snobismo, sexo, sadismo, aventura. Al pueblo le encantaban estos relatos, el arte los ilustraba y una vasta literatura en verso y en prosa los retomaba.[30]

Estos mundos de leyenda eran considerados verdaderos en el sentido de que no se dudaba pero tampoco se creía en ellos como creemos en las realidades que nos rodean. Para el pueblo de fieles, las vidas de los mártires llenas de maravillas se situaban en un pasado sin edad, del cual sólo se sabía que era anterior, exterior y heterogéneo con respecto al tiempo actual; era "el tiempo de los paganos". Ocurría lo mismo con los mitos griegos: se los ubicaba "antes", durante las generaciones heroicas

29 Un ejemplo entre mil, pero muy lindo: Pausanias, VII, 23; sobre los eruditos locales, W. Kroll, *Studiens zum Verständnis...*, 308.

30 A van Gennep, *Religions, Moeurs et légendes*, París, 1911, vol. III, p. 150; E. Male, *L'Art religieux du XIIIe. siècle en France*, p. 269; *L'Art religieux de la fin du XVIe. siècle* p. 132, París, Armand Collin, 1948 y 1951.

en las que los dioses se mezclaban todavía con los hombres. El tiempo y el espacio de la mitología eran secretamente heterogéneos con respecto a los nuestros.[31] Un Griego ubicaba a los dioses "en el cielo" pero hubiera quedado estupefacto al verlos allí y no hubiera quedado menos sorprendido si tratando literalmente la cuestión del tiempo se le informara que Hefestos acababa de contraer nuevas nupcias y que Atenea había envejecido mucho estos últimos años. Se "hubiera dado cuenta" entonces que el tiempo mítico no tenía, a sus ojos, más que una vaga analogía con la temporalidad cotidiana pero de que, también, una especie de letargo le había impedido, siempre, darse cuenta de esta heterogeneidad. La analogía entre estos mundos ocultaba su pluralidad secreta. Va de suyo pensar que la humanidad tiene un pasado, conocido o desconocido: no se percibe el límite de los siglos que recordamos del mismo modo que no discernimos la línea que limita el campo visual; más allá de este horizonte, no vemos el despliegue de los siglos oscuros: ya no se ve, eso es todo. Las generaciones heroicas se ubicaban del otro lado de este horizonte del tiempo, en otro mundo. He aquí el mundo mítico en cuya existencia, los pensadores desde Tucídides o Hecateo hasta Pausanias o San Agustín[32] continuaron creyendo, con la salvedad de que dejaron de verlo como un mundo otro y quisieron reducirlo a las cosas del mundo actual. Hicieron de cuenta que el mito dependía del mismo régimen de creencia que la historia.[33]

31 Cf. Veyne, *Le Pain et Le Cirque*, Paris, Seuil, 1976, p. 589.

32 San Agustín no duda de la historicidad de Eneas pero, llevado el mito a la verosimilitud, Eneas no es más el hijo de Venus así como Rómulo no es hijo de Marte (*Ciudad de Dios*, 4, y III, 2-6). Veremos que Cicerón, Tito Livio y Dionisio de la Halicarnaso no creían tampoco en el nacimiento divino de Rómulo.

33 La pluralidad de las modalidades de creencia es un hecho demasiado trivial para que sea útil insistir en él: Cf. J. Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Nestlé, 1939, p. 177; Alfred Schutz, *Co-*

Por el contrario, los que no eran pensadores percibían más allá del horizonte de la memoria colectiva, un mundo todavía más hermoso que el bello tiempo antiguo, demasiado hermoso para ser empírico; este mundo mítico no era empírico, era noble. Esto no quiere decir que haya encarnado o simbolizado "valores": no queda claro que las generaciones heroicas hayan cultivado

---

llected Papers, La Haye, Nijhoff, coll. "Phaenomenologica", 1960-1966, vol. 1, p. 232: "On multiple realities"; vol. 2, p. 135: "Don Quixote and the problem of reality"; Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 1926, vol. 1, p. 244. No es menos trivial que se crea al mismo tiempo en verdades diferentes sobre un mismo objeto; los niños saben, a la vez, que los juguetes son traídos por Papá Noel y dados por sus padres. J. Piaget, *Le jugement et le Raisonnement chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Nestle, 1945, p. 217. cf 325: "En el niño hay varias realidades heterogéneas; el juego, lo real observable, el mundo de las cosas escuchadas y narradas, etc.; estas realidades son más o menos incoherentes o independientes unas de otras. De aquí que, cuando el niño pasa del estado de trabajo al estado de juego, o del estado de sumisión a la palabra adulta al estado de examen personal, sus opiniones pueden variar singularmente." M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 50: "Un niño de trece años que se bañaba en un arroyo decía frente a las mil pequeñas olas: el arroyo frunce las cejas"; si tal expresión fuera tomada al pie de la letra sería un mito; el niño sabe, al mismo tiempo, que el arroyo es de agua, que se puede beber en él, etc. Del mismo modo, un primitivo puede ver almas por todas partes en la naturaleza, puede ubicar en un árbol alguna fuerza sintiente y actuante, que debe aplacar u honrar; pero, en otro momento, tallará el árbol para hacer materiales de construcción o combustible". Cf. también Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, Mohr, 1976, vol. I, p. 245. Wolfgang Leonard, *Die Revolution entlasst ihre Kinder*, Francfort, Ullstein Bücher, 1955, p. 58 (el autor tiene diecinueve años y es *komsomol* en el momento de la Gran Purga de 1937): "Mi madre había sido detenida, yo había asistido al arresto de mis profesores y de mis amigos y, sin duda, yo había descubierto desde hacía largo tiempo que la realidad soviética no se parecía en absoluto a la manera como era representada en el Pravda. Pero, de una cierta manera, yo separaba estas cosas, mis expresiones y experiencias personales de mis convicciones políticas de principio. Era un poco como si hubiera habido dos planos: el de los acontecimientos cotidianos o de mi propia experiencia (en el cual no era raro que yo diera prueba de espíritu crítico) y otro plano, el de la Línea General del Partido que yo continuaba, a pesar de un cierto malestar, considerando justa, "al menos fundamentalmente". Yo creo que muchos de los *komsomols* conocen una escisión semejante". No parece entonces, de ninguna manera, que se haya tomado el mito como historia, que se haya abolido la diferencia entre la leyenda y la historia, a pesar de

más las virtudes que los hombres de hoy, pero tenían más "valor" que éstos: un héroe es más que un hombre, del mismo modo que para Proust una duquesa tiene más valor que una burguesa.

De tal snobismo (si está permitido recurrir al humor para ser más breve) Píndaro es un buen ejemplo. El problema es conocido: ¿qué da unidad —si hay unidad— a los *epinikia* de Píndaro? ¿Por qué el poeta narra al vencedor tal o cual mito, cuya relación con el tema no aparece? ¿Se trata de un real capricho del poeta? ¿O bien el atleta es sólo un pretexto que permite a Píndaro expresar opiniones que le son caras? O, todavía más, ¿el mito es una alegoría que alude a alguna particularidad de la biografía del vencedor o de sus ancestros? La buena explicación ha sido dada por H, Fränkel: Píndaro eleva al vencedor a su victoria hasta el mundo superior que es

---

E.Köhler, *L'Aventure chevaleresque: idéal et réalité dans le monde courtois*, Paris, Gallimard, 1971, p. 8; digamos más bien que pueden creer en el mito tanto como en la historia, pero no en lugar de la historia ni con las mismas condiciones que en la historia; los niños tampoco exigen de sus padres lo dones de la levitación, ubicuidad e invisibilidad que atribuyen a Papá Noel. Niños, primitivos y creyentes de toda clase no son ingenuos. "Ni los primitivos confunden una relación imaginaria con una relación real" (Evans Pritchard, *La Religion des primitifs*, Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot", p. 94) "El simbolismo de los Huichol admite identidad entre el trigo y el ciervo; Lévy-Bruhl no quiere que se hable aquí de símbolo sino más bien de pensamiento prelógico. Pero la lógica del Huichol no sería prelógica sino el día en que preparara una papilla de trigo creyendo hacer un guiso de ciervo" (Oliver Leroy, *La Raison primitive*, Paris, Geuthner, 1927, p. 70). "Los Sedang Moi de Indochina que han instituido medios que permiten al hombre renunciar a su estatuto de ser humano para transformarse en jabalí, reaccionan no menos diferentemente según tengan que ver con un jabalí verdadero o con un jabalí nominal" (G. Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, p. 101); "En contra de las tradiciones verbales se toma raramente un mito en el mismo sentido en el que se tomaría una verdad empírica; todas las doctrinas que han florecido en el mundo acerca de la inmortalidad del alma han afectado apenas el sentimiento natural del hombre frente a la muerte" (G. Santayana, *The Life of Reason*, III, *Reason in Religion*, New York, 1905, p. 52). Son múltiples, entonces, las maneras de creer o para decirlo mejor, los regímenes de verdad de un mismo objeto.

el del poeta.[34] Ya que Píndaro, como poeta, es connatural al mundo de los dioses y de los héroes, y eleva al vencedor —que ha merecido tal título— hasta su mundo, tratándolo como a un igual y hablándole de este mundo mítico, que de aquí en más será el suyo gracias a Píndaro que lo ha introducido. No hay, necesariamente, una relación estrecha entre la personalidad del vencedor y los asuntos que el poeta le cuenta: Píndaro no se preocupa de que el mito contenga siempre una alusión delicada con respecto al vencedor, lo importante es que él lo trata como a un par hablándole, familiarmente, de este mundo mítico.

En nuestro siglo, la inclinación natural es explicar sociológicamente las producciones del espíritu. Frente a una obra nos preguntamos: "¿qué aporta a la sociedad?". Esto es ir demasiado rápido. No se trata de reducir la explicación de la literatura o su hermenéutica a una sociología de la literatura. En *Paideia*, Werner Jaeger parece haber yuxtapuesto las instancias. Según él, cuando la aristocracia helénica libró sus últimos combates encon-

34 Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriech. Denkens*, 2a. ed., Munich, Beck, 1960, p. 366. Hablándole del bello mundo de los héroes, Píndaro honra más al vencedor que si pronunciara su elogio; ser recibido en la residencia de Guermantes es más halagador que recibir cumplidos; también, dice Fränkel, "la imagen del vencedor es a menudo más vaga que la de los héroes". ¿Es preciso decir con el mismo Frankel (*Dichtung und Philosophie des frühen Grechentums*, Munich, Beck, 1962, p. 557) que este mundo heroico y divino es un "mundo de valores"? Pero no vemos que dioses y héroes sean santos: ellos honran *los* valores como lo hacen los mismos mortales distinguidos, ni más ni menos. En esto mismo no desconozcamos el snobismo "mitológico": el mundo de los héroes tiene *valor*, es más elevado que el de los mortales. Del mismo modo para Proust una duquesa es más elevada que una burguesa pero no porque aquélla practique todos los valores y todas las virtudes: es porque es duquesa. Ciertamente, como duquesa y en tanto que duquesa tendrá distinción moral y la cultivará, pero por vía de consecuencia. Es por esencia y no por sus méritos que el mundo heroico tiene más valor que el mundo mortal. Si se juzgara que la palabra snobismo, incluso dicho *cum grano salis*, es demasiado fuerte para Píndaro y para los vencedores, reléase un divertido pasaje del *Lisias* de Platón, 205 CD, que merecería ser puesto como epígrafe a toda edición de Píndaro.

tró en Píndaro a un poeta que fue su poeta y pudo satisfacer, gracias a él, una necesidad social; en efecto, esta clase aristocrática de guerreros se veía elevada, según Jaeger, con sus valores al mundo del mito; los héroes habrían sido, así, modelos para estos guerreros y Píndaro habría elogiado a los héroes míticos para exaltar el corazón de sus nobles oyentes: en sus versos, el mundo mítico sería la imagen sublimada de esta aristocracia.

¿Es esto verdad? Puede constatarse perfectamente que el recurso al mito en Píndaro no sirve en modo alguno para exaltar la aristocracia sino más bien para elevar la posición del poeta frente a sus interlocutores; como poeta, Píndaro se digna elevar hasta él al vencedor de quien hace el elogio: no es el vencedor quien se eleva por sí mismo. El mito, en Píndaro, no cumple una función social, no tiene como contenido un mensaje; juega lo que la semiótica llama desde hace poco tiempo, un papel pragmático: establece una cierta relación entre los oyentes y el mismo poeta. La literatura no se reduce a una relación de causa o de efecto con la sociedad y la lengua no se reduce tampoco a un código y a la información, sino que comporta, también, una ilocución, es decir el establecimiento de diversas relaciones específicas con el interlocutor; prometer u ordenar son actitudes irreductibles al contenido del mensaje; no consisten en informar sobre una promesa o una orden. La literatura no reside íntegra en su contenido; cuando Píndaro canta el elogio de los héroes no entrega a su oyentes un mensaje relativo a sus valores y a sí mismos: establece con ellos una cierta relación en donde él mismo, poeta para quien los mitos están abiertos, ocupa una posición dominante. Píndaro habla ya jerárquicamente y es por esto que quiere conceder elogios, honrar al vencedor, elevarlo hasta sí mismo. El mito instaura una ilocución del elogio.

Lejos de asimilar la aristocracia a las figuras heroicas del mito, por el contrario Píndaro separa vigorosamen-

te el mundo mítico del mundo de los mortales; no cesa de recordar a sus nobles oyentes que los hombres valen mucho menos que los dioses y que es preciso ser modesto; sólo por la *hybris* los hombres se igualan a los dioses. Leamos la *Pítica* segunda ¿Píndaro propone a Perseo como modelo del guerrero a quien elogia? No. Habla de leyendas esplendentes, de un pueblo lejano e inaccesible, de las hazañas sobrehumanas de Perseo a quien una diosa ayuda. Más que sus méritos, el favor de los dioses honra a los héroes, a quienes han juzgado dignos de su apoyo y, al mismo tiempo, incitan a los mortales a la modestia, ya que incluso los héroes no lograrán el triunfo sin la ayuda de alguna divinidad. Píndaro magnifica la gloria de su vencedor exaltando ese otro mundo más alto, donde la gloria es ella misma más grande. Ese mundo superior, ¿es un modelo o una lección de modestia? Uno u otro, según el uso que un predicador haga y Píndaro que no es un predicador, eleva un pedestal, realza la fiesta y al vencedor, realzándose él mismo. Es precisamente porque el mundo mítico es definitivamente otro, inaccesible, diferente y esplendoroso, que el problema de su autenticidad queda en suspenso y que los oyentes de Píndaro fluctuaban entre el asombro y la credulidad. Esto no es un cuento de hadas: si Perseo fuera dado como modelo a la manera de Bayard, ese mundo heterogéneo se denunciaría más bien como pura ficción y sólo los don Quijotes creerían todavía en él.

Hay, entonces, un problema que no podemos evitar plantear: ¿los Griegos creían en sus fabulaciones? Más concretamente, ¿Hacían la distinción entre aquello que consideraban auténtico —la historicidad de la guerra de Troya o la existencia de Agamenón o de Júpiter— y las evidentes invenciones del poeta, deseoso de entretener a su público? ¿Escuchaban con oído semejante las listas geográficas del catálogo de las naves y el cuento galante, digno de Boccaccio, de los amores entre Venus y Marte sorprendidos por el esposo? Si creían realmente en la

fábula, ¿sabían distinguir, al menos, la fábula de la ficción? Más precisamente, sería necesario saber si la literatura o la religión son más ficciones que la historia o la física, e inversamente. Digamos que una obra de arte es considerada verdadera, a su modo, incluso en aquello que tiene de ficción ya que la verdad es una palabra homónima que no debería emplearse más que en plural: no existen sino programas heterogéneos de verdad y Fustel de Coulanges no es ni más ni menos verdadero que Homero, aun cuando lo es de otro modo; sólo que ocurre con la verdad como con el Ser según Aristóteles: la verdad es homonímica y analógica, porque todas las verdades nos parecen análogas entre sí, aun cuando Racine parece haber pintado la verdad del corazón humano.

Partamos del hecho de que todas las leyendas: guerra de Troya, Tebaida o expedición de los Argonautas eran consideradas, globalmentes, auténticas; un oyente de la *Ilíada* estaba en la misma posición que hoy se encuentra un lector de historia novelada. Esta última se reconoce porque sus autores escenifican hechos auténticos: si escriben sobre los amores de Bonaparte y Josefina, lo harán en diálogos y pondrán en labios del dictador corso y de su amante propósitos que no tienen ninguna autenticidad, literalmente hablando; sus lectores lo saben, se burlan y no piensan en ello. Lo cual no impide que estos mismos lectores no vean en tales amores una ficción: Bonaparte ha existido y ha amado verdaderamente a Josefina: este crédito global les es suficiente y no van a examinar el detalle que, como diría el exégeta neotestamentario, es sólo "de redacción". Los oyentes de Homero creían en la verdad global y no ocultaban el placer que les daba el cuento de Marte y Venus.

Por otra parte, la biografía de Napoleón es no sólo verdadera sino verosímil; por el contrario, se dirá, el mundo de la *Ilíada*, cuya temporalidad es la de los cuentos en los que los dioses se mezclan con los hombres, es un universo de ficción. Ciertamente; pero Mme. Bovary creía

verdaderamente que Nápoles era un mundo diferente del nuestro; la felicidad duraba allí, intensamente, todo el día con la densidad de un en-sí sartreano. Otros, han creído que en China maoísta los hombres y las cosas no tenían las misma humilde cotidianeidad que entre nosotros; tomaban esta verdad mágica como programa de verdad política. Un mundo no podría ser ficticio por sí mismo sino solamente si se cree en él. Entre una realidad y una ficción la diferencia no es objetiva, no está en la cosa misma sino en nosotros, según que subjetivamente veamos o no en ella una ficción: el objeto no es nunca increíble en sí mismo y su desvío con respecto a "la" realidad no podría chocarnos ya que no la percibimos al ser todas las verdades analógicas.

Einstein es verdadero a nuestros ojos, en un cierto programa de verdad, el de la física deductiva y cuantificada; y si creemos en la *Ilíada* no será menos verdadera en su programa de verdad mítica. Y *Alicia en el país de las maravillas*, igualmente. Pues, aun cuando consideremos *Alicia* o Racine como ficciones, creemos en ellos durante la lectura y lloramos en nuestra butaca, en el teatro. El mundo de *Alicia* en su programa de magia, se da a nosotros como plausible, tan verdadero como el nuestro, igualmente real en relación consigo mismo, por decirlo de algún modo; hemos cambiado de esfera de verdad pero nos hallamos siempre dentro de lo verdadero o en su analogía. Esta es la razón por la cual la literatura realista es, a la vez, una falsa apariencia (no es la realidad), un celo inútil (lo mágico parece no menos real) y la sofisticación más extrema (fabricar lo real con nuestra realidad ¡qué preciosismo!). Lejos de oponerse a la verdad, la ficción es sólo un subproducto: es suficiente abrir la *Ilíada* para que entremos en la ficción, como se dice, y perdamos pie; el único matiz es que, inmediatamente después de cerrado, ya no creemos. Hay sociedades donde una vez cerrado el libro, se cree todavía en él y otras en las que se deja de creer.

Cambiamos de verdad cuando, desde nuestra cotidianeidad pasamos a Racine sin darnos cuenta. Acabamos de escribir una carta llena de celos confusa e interminable que desmentimos precipitadamente una hora más tarde, por telegrama, y pasamos de Racine o Catulo en los que un grito de celos, denso como un en-sí, dura, él también, cuatro versos sin ajarse: ¡cuán verdadero es ese grito! La literatura es una alfombra mágica que nos transporta de una sociedad a otra pero en estado de letargo: cuando despertamos en la nueva verdad, creemos estar aún en la precedente y he aquí por qué es imposible hacerles comprender a los ingenuos que Racine o Catulo no han pintado ni el corazón humano ni contado sus vidas, y Propercio mucho menos. Estos ingenuos tienen razón, sin embargo, a su manera: todas las verdades parecen constituir una sola. Mme. Bovary es "una obra maestra para quien ha vivido en provincia". Es la analogía de los sistemas de verdad la que nos permite entrar en las ficciones novelescas, encontrar a sus héroes "vivos" y encontrar, también, un sentido interesante a las filosofías y pensamientos de otras épocas. Y a las de hoy. Las verdades, la de la *Ilíada* y la de Einstein, son hijas de la imaginación y no de la luz natural.

Literatura antes de la literatura, ni verdadera ni ficticia ya que exterior al mundo empírico, pero más noble que él; el mito tiene una particularidad: como su nombre lo indica es un relato pero anónimo que se puede recoger y repetir, pero del cual no se puede ser autor. Lo que los espíritus racionalistas a partir de Tucídides interpretarán como una "tradición" histórica, como un recuerdo que los contemporáneos de los acontecimientos han transmitido a sus descendientes. Antes de haber sido disfrazado de historia, el mito era otra cosa: consistía no en comunicar lo que se había visto sino en repetir lo que "se decía" de los dioses y de los héroes. ¿En qué se reconocía formalmente un mito? En el hecho de que el exégeta hablaba de ese mundo superior haciendo de

su propio discurso un discurso indirecto: "se dice que...", "La musa canta que...", "un *logos* dice que...", no apareciendo nunca el locutor directo ya que la misma Musa no hacía más que "repetir", recordar el discurso que era para sí misma su propio padre.[35] Cuando se trata de dioses y de héroes la única fuente de conocimiento es el "se dice" y esta fuente tiene una misteriosa autoridad. No porque no haya impostores: las Musas, según Hesíodo, saben decir la verdad y también mentir. Los poetas que mienten no dejan de referirse a las Musas que han inspirado tanto a Homero cuanto a Hesíodo.

El mito es una información: hay gentes informadas que se nutren no de una revelación sino de un conocimiento difuso que han tenido la gracia de captar; si son poetas, serán las Musas sus informadoras oficiales quienes les harán saber lo que se sabe y se dice. El mito no es, así, una revelación de lo alto o un arcano: la Musa no hace más que repetir lo que se sabe y que está, como una fuente natural, a disposición de aquellos que allí abreven.

El mito no es un modo de pensamiento específico; no es nada más que el conocimiento por información aplicado a dominios del saber que para nosotros provienen de una controversia, de la experimentación, etc. Como escribe Oswald Ducrot en *Dire et ne pas dire*, la información es una ilocución que sólo se cumple si el destinatario reconoce al locutor competencia y honestidad, de tal manera que una información se ubica, desde el principio, fuera de la alternativa verdadero-falso. Si se quiere ver este modo de conocimiento funcionando, léase una página del admirable padre Huc en donde cuenta

35 Ocurre lo mismo en la *Eneida*, I, 8: *Musa, mihi causas memora*, con esta expresión helenizante Virgilio pide a la musa que le "repita" y le garantice lo que "se dice" con respecto a Eneas, y no que le "recuerde" alguna cosa que hubiera olvidado o ignorado. Es por esto, podemos creerlo, que las Musas son hijas de la Memoria (*contra* Nilsson, *Gesch. d. grirch.* Religión, vol. I, p. 254).

cómo convertía a los tibetanos hace un siglo y medio: "Habíamos adoptado un modo de enseñanza completamente histórico, teniendo cuidado en evitar todo lo que podría traer disputa y espíritu de contención; nombres propios y fechas muy precisas lograban una impresión mayor que los razonamientos más lógicos. Cuando sabían bien el nombre de Jesús, de Jerusalén, de Poncio Pilatos y la fecha de cuatro mil años después de la creación del mundo, ya no dudaban del misterio de la Redención ni de la predicación del Evangelio; por lo demás, jamás notamos que los misterios o los milagros les provocaran la menor dificultad. Estamos persuadidos de que es por vía de la enseñanza y no por el método de la controversia que se puede trabajar eficazmente en la conversión de los infieles".

Análogamente, existía en Grecia un dominio, el de lo sobrenatural, que debía conocerse por medio de las gentes que lo conocían; este dominio estaba compuesto por acontecimientos y no por verdades abstractas a las cuales el oyente hubiera podido oponer su propia razón; los hechos eran precisos: los nombres de los héroes y sus patronímicos no faltaban jamás y la indicación del lugar de la escena era no menos preciso (Pelión, Citerón, Titaresio, hay en la mitología griega toda una música de lugares). Tal estado de cosas hubiera podido durar más de mil años si no hubiera sido modificado porque los Griegos descubrieron la razón o inventaron la democracia, pero parece que el campo del saber se vio trastornado por la formación de nuevas potencias de afirmación (la investigación histórica, la física especulativa) que competían con el mito y a diferencia de él, planteaban expresamente la alternativa de lo verdadero y de lo falso.

Esa es la mitología que cada historiador va a criticar sin abandonarse al gusto por lo maravilloso y sin reconocer, por consiguiente, su carácter: lo tomará por una historiografía; considerará al mito como una simple "tradición" local y tratará la temporalidad mítica como

si se tratara del tiempo histórico. Y eso no es todo. El historiador debía tratar igualmente con una segunda especie de literatura mitológica, en versos épicos o en prosa: la de las genealogías míticas que comienza con las *Grandes Ehées*, aitiologías, relatos fundacionales, historias o epopeyas locales. Esta literatura floreció desde el siglo sexto y dura aún en Asia menor, bajo los Antoninos y, más allá aún.[37] Obra de hombres de letras, despertaba menos el gusto por lo maravilloso que el deseo por conocer los orígenes. Pensemos, entre nosotros, en la leyenda de los orígenes troyanos de la monarquía franca desde Fredegario a Ronsard. Ya que si son los troyanos quienes fundaron los reinos dignos de tal nombre, son también ellos quienes fundaron el de los Francos y ya que la onomástica de los lugares tiene por origen la de los hombres, el Troyano en cuestión no podía llamarse sino Franción.

Para estas búsquedas sobre la Mesenia, Pausanias utilizó un poeta épico de la alta época helenística, Riamos, así como al historiador Mirón de Prienne;[38] para la

36 W. Kroll, *Studien zum Verständnis*...., pp. 49-58. Los versos 27 y 28 de la *Teogonía* no son simples; las Musas inspiran mentiras pero también verdades. La posteridad comprenderá a menudo que todos los poetas mezclan verdades con mentiras, o mentiras con verdades (Cf. Strabón, I, 2, 9, C. 20, sobre Homero). Otros verán en esto la oposición entre la epopeya que miente y la poesía didáctica que dice la verdad. Vale más comprender que sin considerarse poeta "didáctico", Hesíodo opone su propia versión de las genealogías divinas y humanas a la versión de Homero, a quien considera su rival y predecesor.

37 Sobre esta historiografía, cf, por ejemplo J.Forsdyke, citado en nota 5; M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2e. éd. vol.II, pp. 51-54.

38 Pausanias, IV, 6, 1, para Miron; para Rianos, libro IV, 1-24 passim. Sobre este Rianos, A. Lesky, *Geschichte des griech. Literatur*, Berne y Munich, Francke, 1963, p.788; no he leído *Pausanias und Rhianos* de J. Kroymann, Berlin, 1943, ni los *Messenische Studien* de F. Kiechle, Kallmunz, 1959. Acerca de las fuentes de la aqueología arcadia de Pausanias, W. Nestle, *Vom Mythes zum Logos*, p.145 sq. Sobre las nociones de comienzo, establecimiento (*katastasis*) y "arqueología", cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt Wiss. Buchg. 1956, p.372.

Arcadia siguió "una genealogía narrada por los Arcadios" es decir, una tradición recogida pretendidamente por un poeta del ciclo épico, Asio.[39] Nuestro autor reconocía, así, la dinastía de los Reyes de la Arcadia durante numerosas generaciones, desde Pelasgo contemporáneo de Cécrope hasta la guerra de Troya; conoce con sus nombres, sus patronímicos, los nombres de sus hijos; ha aplicado esta genealogía sobre la trama del tiempo histórico y pudo establecer, así, que Enotría, fundada por Enotro, hijo de Licaón —tercera generación— es necesariamente la más antigua colonia fundada por los Griegos.

Esta literatura genealógica, en la que Pausanias vio una historiografía, narraba en realidad los *aitía*, orígenes, es decir la puesta en acto del orden del mundo. La idea implícita, todavía presente en el libro V del poeta Lucrecio es que nuestro mundo está terminado, constituido, completo[40] (uno de mis hijos me decía, no sin sorpresa al ver a los obreros trabajar: "Papá, ¿no han sido ya construidas todas las casas?") Puesta en acto que, por definición, se sitúa en el comienzo de la historia, en el tiempo mítico de los héroes; todo apunta a narrar cómo un hombre, una costumbre, una ciudad, extraen su existencia. Una vez nacida, la ciudad debe vivir su existencia histórica que ya no pertenece a la aitiología.

39 Pausanias, VIII, 6, 1. Habría que citar todo el comienzo del libro octavo. Para la fundación de Oinotría, cf. VIII, 3, 5.

40 No importa lo que se diga, las concepciones más difundidas del tiempo no son ni la del tiempo cíclico ni la del tiempo lineal sino la de la declinación (Lucrecio la considera una evidencia): todo ha sido hecho e inventado, el mundo es adulto y sólo le resta envejecer. Cf. Veyne, *Comment on ecrit l'histoire*, p. 57, n. 4 de la edición de *poche* (Paris, Seuil, 1979). Esta concepción es la clave implícita de una frase difícil de Platón, *Leyes*, 677 C para quien no habría más lugar para las invenciones (que no son sino re-invenciones) si la mayor parte de la humanidad no fuera destruida periódicamente con todo su patrimonio cultural.

La aitiología que Polibio[41] encontrará pueril, se contentaba, así, con explicar una cosa por su comienzo: una ciudad, por su fundador; un rito, por un incidente que le ha servido de precedente, ya que es su repetición; un pueblo, por un individuo primero nacido de la tierra o primer rey. Entre este hecho primero y nuestra época histórica que comienza con la guerra de Troya, se extiende la sucesión de las generaciones míticas; el mitógrafo reconstituye, o mejor, fabula una genealogía real sin lagunas que se extiende a través de toda la edad mítica y, después que la ha inventado, experimenta la satisfacción de un saber completo. De dónde saca todos los nombres propios que coloca en todas las etapas de su genealogía? De su imaginación; a veces de la alegoría y más a menudo de los nombres de lugares: de los ríos, montañas y ciudades de una región provienen los nombres de individuos originales que los han habitado y de los que se pensaba que habían sido los reyes del lugar más bien que sus habitantes; el rasgo humano sin edad que tienen los toponímicos tiene por origen el onomástico humano de los tiempos míticos. Cuando el nombre de un río deriva del nombre de un hombre, nos remite a la presencia humana originaria a partir de la cual la región se transformó en un territorio de hombres.[42]

41 Polibio, X, 21 (sobre las fundaciones de las ciudades); XII, 26 D (habladurías de Timeo sobre las fundaciones y parentescos entre las ciudades); XXXVIII, 6 (relatos históricos quo se limitan a narrar los orígenes y no dicen nada de la continuación de la historia). El pensamiento popular oponía el pasado de las "fundaciones" y el monótono presente; el primero era encantador: cuando Hipias iba a dar conferencias a Esparta hablaba de "genealogías heroicas o humanas, de fundación de ciudades en la época primitiva, más generalmente de aquello que se refería a la época antigua" (Platón, *Hipias Mayor*, 285, E). Esta ubicación del mundo establecido (e incluso decadente) que es el nuestro, comprende tres elementos: "la fundación de las ciudades, la invención de las artes y la redacción de las leyes" (Josefo, *Contra Apio*, I, 2, 7). Heródoto recorre el mundo, describe cada pueblo como se describiría una casa y pasa al subsuelo: he aquí el origen de este pueblo.

42 De todos estos hechos encontramos ejemplos en todas las páginas de Pausanias y particularmente en los primeros capítulos de sus diferentes li-

¿Pero, como consecuencia de qué acontecimiento el nombre de tal rey pasó al del río? He aquí lo que el genealogista no se pregunta: la analogía de las palabras le es suficiente y su modo de explicación favorito es arquetípico. Es lo mismo preguntarse qué relación concreta hay entre Fauno y los Faunos, entre Helén y los Helenos, entre Pelasgo y los Pelasgos que entre el Elefante y los elefantes; he aquí el pastiche aitiológico: "En el origen, los elefantes no tenían trompa pero un dios tiró la nariz de un elefante para castigarlo por una mentira y desde ese primer día todos los elefantes tienen trompa". Pausanias no comprendió esta lógica arquetípica y toma por arquetipo a quien como Adán estaba solo, considerándolo primer rey del lugar: "los Arcadios", dice[43] "cuentan que Pelasgo fue el primer habitante de su región pero sería lógicamente más plausible pensar que no estaba solo y que había otros hombres con él; si no ¿sobre quiénes habría reinado? Eran su talla, su fuerza, su belleza, lo que lo distinguían y también su inteligencia y es por esto, yo imagino, que fue elegido rey. Por su parte, el poeta Asio ha compuesto sobre Pelasgo los versos siguientes: "Pelasgo igual a los dioses fue generado por la negra tierra en las montañas silvestres, para que la raza humana fuera". Estas pocas líneas son una especie de "collage": la vieja verdad mítica ha sido aplicada so-

---

bros. La explicación de un topónimo por un antropónimo permite remontar a los orígenes humanos, si bien se prefería explicar una montaña llamada Nomia por el nombre de una Ninfa más que por la palabra que quiere decir "pasturas", lo que sería evidentemente la explicación correcta, como Pausanias mismo lo insinúa (VIII, 38, 11); Pausanias querría experimentar también el nombre de Agialea por el de *aigialos*, "costa", pero los Aqueos preferían inventar, para explicarlo, un rey llamado Agialeo...

43 Pausanias, VIII, 1, 4; lo mismo en Tucídides, I, 3: "Helén y sus hijos no son ni los padres de todos los Helenos ni los prototipos míticos, como el Elefante para los elefantes; es una dinastía real que ha reinado sobre una multitud de humanos. Si se quiere saber qué es una aitiología histórica, lo más simple es ver el *pastiche* que hace Aristófanes, *Los Pájaros*, 466-546.

bre esa especie de racionalismo que practica Pausanias, quien parece poco sensible a la diferencia de estos materiales.

Reparto social del saber y modalidades de creencia

¿Cómo se ha podido creer en todas estas leyendas? y ¿se ha creído verdaderamente? La cuestión no es de orden subjetivo: las modalidades de creencia remiten a modos de posesión de la verdad; existen, a través de los siglos, una pluralidad de programas que comportan diferentes distribuciones del saber,[44] y son estos progra-

44 Sobre pa posesión y la distribución de lo verdadero cf. el bello libro de Marcel Dettienne, *Les Maitres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967; sobre la distribución del saber, Cf. Alfred Schutz, *Collected Papers* (Coll. "Phaenomenologica", vol XI y XV), vol. 1, p. 14: "The Social Distribution of Knowledge" y vol. 2, p. 120: "The Well-Informed Citizen"; G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p.203. Los pensadores cristianos fueron llevados a pensar esta idea, San Agustín sobre todo. ¿La Iglesia no es una sociedad de creencia? El *De utilitate credendi* de San Agustín explica que nosotros creemos sobre todo en palabra, que hay comercio de conocimientos desigualmente repartidos y también que forzando las gentes a creer ellos terminan por creer realmente: es el fundamento del deber de perseguir y del tristemente vélebre *compelle intrare*. Es preciso hacer el bien a todos a pesar de ellos (las desigualdades del saber y del poder van juntas) y el saber es un bien. Esta sociología de la fe se leía ya en Orígenes, *Contre Celse*, I, 9-10 y III, 38. De aquí, entonces, la doctrina de la fe implícita: quien tenga confianza en la Iglesia deberá saber todo lo que ella profesa; problema: ¿a partir de qué grado de ignorancia un fiel cristiano será cristiano sólo de nombre? ¿Se tiene fe si el único artículo de fe que se conoce es que la Iglesia, ella, sabe y tiene razón? Cf. B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France: L'Eglise et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1952, p. 12. Sobre todo esto y sobre San Agustín Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 20. Además de sus consecuencias políticas y sociales la distribución del saber tiene efectos sobre el mismo sa-

mas los que explican los grados subjetivos de intensidad de las creencias, la mala fe, las contradicciones en un mismo individuo. Creemos, con Michel Foucault, que la historia de las ideas comienza verdaderamente cuando se historiza la idea filosófica de verdad.

No existe sentido de lo real y tampoco es necesario; por el contrario, hay que representar lo que es pasado o extraño como análogo a lo que es actual o próximo. El mito tenía un contenido que era ubicado en una temporalidad noble y platónica tan extraña a la experiencia individual y a sus intereses como lo hubieran sido las frases ministeriales o las teorías esotéricas aprendidas en la escuela y creídas al pie de la letra: el mito era, por otra parte, una información aprendida dando fe a otro. Esta fue la primera actitud de los Griegos frente al mito; en esta modalidad de creencia tenían un estado de dependencia con respecto a la palabra de otro. De donde surgen dos efectos. Ante todo, una suerte de indiferencia letárgica o falta de duda frente a la verdad y a la ficción; luego, tal dependencia terminará por suscitar una rebelión: se pretenderá juzgar todo por sí mismo, según la propia experiencia y este será, precisamente, el

---

ber (no se aprende ni inventa si no se tiene el derecho socialmente reconocido: si no, se duda o duda de sí mismo). Cuando no se tiene el derecho de saber y de preguntar, se ignora sinceramente y uno está ciego. Así Proust decía: "No confiese jamás". Las fuentes y pruebas del saber son ellas mismas históricas. Por ejemplo, "si la idea griega de verdad es la de una proposición verdadera porque no es contradictoria, y verificable, la idea judeo-cristiana de verdad concierne a la sinceridad, la ausencia de fraude o de duplicidad en las relaciones personales" (R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, París y Neuchâtel, Delachaux y Niestlé, 1966, p. 76). De aquí, entonces, supongo, la extraña conclusión del Cuarto Evangelio donde el grupo de discípulos de San Juan declara: "Sabemos que su testimono es verídico" (XXI, 24); si hubiera allí un testimonio en el sentido griego de la expresión (el testigo estaba allí y ha visto las cosas con sus ojos) la frase sería absurda: ¿cómo pueden testimoniar la veracidad del relato que San Juan hace de la muerte de Cristo, si ellos no estuvieron allí? Pero los discípulos quieren decir que ellos conocen muy bien a San Juan y han reconocido en él un corazón sincero e incapaz de mentir.

principio de las cosas actuales que hará concluir lo maravilloso en la realidad cotidiana y pasar a otras modalidades.

La creencia que no cuenta con medios para actuar, ¿es sincera? Cuando una cosa es separada de nuestro alcance por abismos, ya no sabemos si creemos o no en ella. Píndaro ya dudaba frente al mito, y el lenguaje de la *Pítica* segunda, por más respetuoso que sea, traiciona algunas dudas: "Ni por tierra ni por mar se encuentra la ruta que lleva a las fiestas de los pueblos del Gran Norte; el audaz Perseo, antes, pudo ir hasta ellos, bienaventurados: ¡Atenea era su guía y él mató a la Gorgona! Por mi parte, nada me sorprende ni me parece increíble si los dioses lo hacen cumplir".

La modalidad de creencia más expandida era aquélla en la que se creía haciendo fe a otro; creo en la existencia de Tokio a donde no he ido nunca, ya que no veo que interés tendrían los geógrafos y las agencias de viaje en engañarme.[46] Esta modalidad puede durar tanto cuanto el creyente haga confianza a los profesionales o bien porque no hay profesionales que establezcan la ley en la materia. Los Occidentales, o al menos aquellos que no son bacteriólogos, creen en los microbios y multiplican las precauciones de asepsia por la misma razón que los Azandeh creen en las brujas y multiplican las precauciones mágicas: creen por confianza. Para los contemporáneos de Píndaro o de Homero, la verdad se definía sea a partir de la experiencia cotidiana, sea a partir del locutor que es leal o engañoso; las afirmaciones ajenas a la experiencia no eran ni verdaderas ni falsas; tampoco eran mentirosas pues la mentira deja de serlo cuando el mentiroso no gana nada con ella y no nos ocasiona ningún daño: una mentira desinteresada no es un engaño.

45 Esta idea cuya importancia en San Agustín conocemos, en particular en el *De utilitati credendi*, se lee también en Ealeno, *De la meilleure secte. à Thrasybule*, 15.

El mito era un *tertium quid*, ni verdadero ni falso. Einstein sería eso para nosotros si su verdad no viniera de una tercera fuente, la autoridad de los profesionales.

En estos tiempos lejanos, tal autoridad no había nacido y no existía la teología, la física o la historia. El universo intelectual era exclusivamente literario: los mitos verdaderos y las invenciones de los poetas se sucedían en los oídos de los oyentes, quienes escuchaban dócilmente al hombre que sabía, no tenían interés en separar la verdad de la mentira y no les molestaban las ficciones que, por otra parte, no contradecían la autoridad de ninguna ciencia. Así, escuchaban con un oído igual, los mitos verdaderos y las invenciones. Hesíodo será obligado a hacer un esclarecimiento y proclamar que, a menudo, los poetas mienten, a fin de sacar a sus contemporáneos de este letargo, ya que Hesíodo querrá constituir para su provecho un dominio de verdad donde no se narre cualquier cosa sobre los dioses.

La creencia por confianza en el otro, con su asimetría, podía en efecto, servir de apoyo a empresas individuales que oponían su verdad al error general o a la ignoracia. Ocurre esto con la teogonía especulativa de Hesíodo que no es una revelación hecha por los dioses: Hesíodo tiene conocimiento por las Musas, es decir, por su propia reflexión. Meditando sobre todo lo que había sido dicho sobre los dioses y el mundo, comprendió muchas cosas e hizo un repertorio verdadero y completo de las genealogías: hubo en el principio Caos y Tierra, así como Amor: Caos engendra la Noche; Tierra, al Cielo y al Océano; este último tuvo cuarenta hijos cuyos nombres dice el poeta son: Peito, Admete, Yante, la hermosa, Polidora, etc. Mucho de estas genealogías son alegorías y se tiene la impresión de que Hesíodo toma estos dioses-conceptos más en serio que a los Olímpicos. Pero, ¿cómo conoce tantas precisiones y nombres? ¿De dónde sale el que todas las viejas cosmogonías son novelas verdaderas? De la asimetría que caracteriza el conocimien-

to que hace confianza en otro; Hesíodo sabe que se lo creerá a partir de su palabra y se trata a sí mismo como se lo tratará a él: es el primero en creer todo lo que se le pasa por la cabeza.

Sobre los grandes problemas, dice el *Fedón* que cuando no se ha podido hallar la verdad por sí mismo y no habiendo recibido la revelación de algún dios, no queda más que adoptar lo mejor de lo que se dice, instruirse junto a otro que sabe.[46] El "se dice" del mito cambia, entonces, de sentido; el mito no es más una información que flota en el aire, un recurso natural cuyos intérpretes se distinguen por más o menos habilidad: es un privilegio de los grandes espíritus cuya enseñanza repite: "Se dice que cuando uno muere, uno se vuelve como los astros en el aire", declara un héroe de Aristófanes que ha oído hablar de un alto saber detentado por ciertas sectas de la época.[47]

Al lado de estas especulaciones más o menos esotéricas, la verdad sobre la creencia tenía otro tipo de héroe: el descifrador de enigmas; la física o metafísica naciente fue eso, es decir nada menos que los comienzos presumibles del pensamiento occidental. Hacer una física consistía en encontrar la clave del enigma del mundo,[48] ya que si había enigma, una vez percibidos todos los secretos se abriría de golpe, o más bien, el misterio desaparecería y las escamas caerían de nuestros ojos.

46 Platón, *Fedón*, 85 C y 99 CD.

47 Aristófanes, *La Paz*, 832; cf. *Los Pájaros*, 471 sq.

48 Nietzsche, *Aurora*, 547: "En nuestros días la marcha de la ciencia no está trabada por el hecho accidental de que el hombre vive alrededor de setenta años, esto fue durante mucho tiempo el caso... Antes, cada uno quería alcanzar, durante ese lapso, el término del saber y los métodos del conocimiento eran aprendidos en función de este deseo general...Ya que el universo entero estaba organizado en función del hombre, se creía que la posibilidad de conocer las cosas estaba igualmente adaptada a la escala de la vida humana.. Resolver todo de golpe, con una sola palabra, tal era el deseo secreto; esta tarea era representada con el aspecto del nudo gordiano o del huevo de Colón: no se dudaba que fuera posible...liquidar todas las cuestiones con una sola respuesta: lo que había que resolver era un enigma".

He aquí, cómo, por ejemplo, la tradición griega pintará los comienzos de la filosofía. Tales, el primero, encontró la clave de todas las cosas: "Todo es agua". Profesaba la unidad del mundo; ¿estaba, acaso, en la ruta que debía llevar al monismo, a los problemas del ser y de la unidad de la naturaleza? En efecto, su tesis, si hacemos fe en la tradición no era metafísica ni ontológica, sino más bien alegórica y... química: las cosas están hechas de agua, lo mismo que para nosotros la sal marina está hecha de cloro y de sodio, y como todo es agua, todo pasa, todo fluye, todo cambia, todo huye. Extraña química: ¿cómo pretende recomponer la diversidad de los compuestos a partir de un solo cuerpo simple? No lo pretende; no se trata de una explicación sino de una clave y una clave debe ser simple. ¿Monismo? Tampoco; no es por monismo que nosotros utilizamos el singular para hablar de la "palabra" de un enigma. Ahora bien, una clave no es una explicación. Mientras que una explicación da cuentas de un fenómeno, una clave hace olvidar el enigma, lo borra, toma su lugar del mismo modo que una frase clara eclipsa una primera formulación que era confusa y poco comprensible. Tales, tal como se lo representa la tradición filosófica griega, no da cuenta del mundo en su diversidad: da el verdadero sentido, que es "agua" y que sustituye una confusión enigmática prontamente olvidada. Ya que se olvida el texto de una adivinanza que no sirve más que para hallar su solución.

Una explicación se busca y se demuestra; la clave de un enigma se adivina y, una vez adivinado, actúa instatáneamente; no hay tampoco nada que argumentar: los velos caen y los ojos se abren, ha sido suficiente pronunciar: ¡Sésamo! Cada uno de los primeros físicos de la Antigua Grecia, tenía todo abierto ante sí, en un solo golpe de su mirada. Dos siglos más tarde, la física de Epicuro será una novela de este género. Lo que puede darnos una idea, es la obra de Freud en la que es sorprendente que lo extraño impresione tan poco: estos opúscu-

los que desarrollan al mapa de las profundidades de la *psique*, sin la sombra de una prueba, sin ningún argumento, sin un ejemplo a los fines de una mayor claridad, si la menor ilustración clínica, sin que pueda verse bien de dónde ha sacado Freud todo esto y cómo lo sabe; ¿de la observación de sus pacientes? ¿o más probablemente de sí mismo? No sorprende que esta obra tan arcaica haya sido continuada por una forma de saber no menos arcaico: el comentario. ¿Qué hacer, sino comentar, cuando la palabra del enigma ha sido hallada? Por lo demás, sólo un genio, un inspirado, casi un dios puede adivinar la palabra de un enigma semejante: Epicuro, es un dios, sí, un dios, proclama su discípulo Lucrecio. El hermeneuta es creído en su palabra y él no exigirá de sí mismo más que lo que sus admiradores exigen de él; sus discípulos no continúan su obra: la transmiten y no agregan nada; se limitan a defenderla, ilustrarla, aplicarla.

Acabamos de hablar de discípulos y de maestros. Y precisamente para volver al mito mismo, la incredulidad surge con respecto a él desde dos núcleos, por lo menos: una cierta indocilidad frente a la palabra del otro y la constitución de centros profesionales de verdad.

Frente a las leyendas, la aristocracia griega oscilaba entre dos actitudes, como ocurrirá en el siglo dieciocho: compartir útilmente la credulidad popular ya que el pueblo cree tan dócilmente como obedece, o bien rechazar una sumisión humillante, sentida como un efecto de la ingenuidad; las Luces son el primero de los privilegios.

En el primer caso, los aristócratas ganaban además del poder el declararse descendientes de genealogías míticas. Lisias de Platón, tenía un ancestro que era un bastardo de Zeus y que había recibido en su casa a su medio hermano Heracles, otro bastardo del dios.[49] Otras gentes tenían, por lo contrario, el buen gusto de ser es-

49 Platón, *Lisias*, 205 CD.

clarecidos y de pensar diferentemente que la multitud. Jenófanes no quiere que en los banquetes los invitados se querellen ni se digan tonterías y prohíbe, en consecuencia, hablar de "los Titanes, Gigantes, Centauros, invenciones todas de los Antiguos".[50] La lección fue escuchada; hacia el final de *Las Avispas* de Aristófanes, un hijo que intenta inculcar un poco de distinción en su padre, cuyas ideas son populares, le enseña que en la mesa no conviene contar mitos: es preciso hablar allí de cosas humanas;[51] tal es, concluye, la conversación de gente razonable. No creerlo todo era una cualidad griega por excelencia; "no es reciente, dice Heródoto, que la helenidad se distinguió de los pueblos bárbaros por ser más lúcida y más libre con respecto a una cierta credulidad".

La falta de sumisión a la palabra del otro es un rasgo caracterológico más bien que un asunto de interés de clase y sería un error considerarlo un privilegio de la aristocracia; no sería menos errado suponer que fue lo propio de ciertas épocas que alternan con épocas de fe. Piénsese en las páginas de *Etudes de sociologie religieuse* donde Gabriel Le Bras[52] analiza los informes que hacían los obispos del Antiguo Régimen después de haber inspeccionado su diócesis: cada pueblo tenía sus infieles quienes, no atreviéndose a sustraerse a la obligación do-

50 Jenófanes, fragmento 1.

51 Aristófanes, *Las Avispas*, 1179; Heródoto, I, 60.

52 G. Le Bras, *Etudes de socologie religieuse*, París, PUF, 1956, pp. 60, 62, 68, 75, 112, 199, 240, 249, 267, 564, 583. Esta relación de docilidad en el campo del saber (el campo simbólico de Bourdieu) nos parece, al menos, tan importante como el contenido ideológico de la religión, más fácil de ver, más fácil de referir a los intereses sociales pero más equívoco también. Para Proudhon, el culto católico enseñaba el respeto de la jerarquía social ya que en la misa y en todas partes las presencias están marcadas, la práctica pone de relieve la jerarquía social; sin duda, pero hay en el *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire una frase, anticristiana en la intención de su autor, que no deja de ser curiosa: "Un populacho grosero y supersticioso...que corría a los templos por ociosidad y porque allí los pequeños son iguales a los grandes" (artículo: *Idoles*).

minical, permanecían en el fondo de la iglesia durante la misa y hasta se quedaban en el atrio. Cada sociedad ha tenido sus impíos, más o menos numerosos y petulantes según que la autoridad haya sido más o menos indulgente. Grecia ha tenido los suyos; como testimonio ha quedado el prestigioso verso de *Los caballeros* de Aristófanes;[53] un esclavo que desespera de su suerte dice a su compañero de infortunio: "no nos queda más que arrojarnos a los pies de las imágenes de los dioses" y su compañero le responde: "¡Verdaderamente!, Dime, ¿dime tú crees, verdaderamente, que hay dioses?". No estoy muy seguro de que este esclavo haya esclarecido por las Luces de los Sofistas: más bien pertenece al margen incomprensible de incrédulos cuyo rechazo se debe menos al razonamiento y al movimiento de las ideas que a una reacción contra una forma sutil de autoridad, la misma que Polibio atribuía al Senado romano y que practicaron todos aquellos que aliaron su trono con el altar.[54] No se trata de que la religión tenga necesariamente una influencia conservadora, pero ciertas modalidades de creencia son una forma de obediencia simbólica: creer es obedecer. El papel político de la religión no es, de ningún modo, un asunto de contenido ideológico.

Una segunda razón para no creer en absoluto todo lo que se dice, fue que en materia de informaciones, el mito fue refutado por los especialistas de lo verdadero, los "encuestadores" o historiadores, quienes, como profesionales, hicieron autoridad. Ahora bien, a sus ojos, era necesario que los mitos concordaran con la totalidad de la realidad para poder ser considerados reales. Investigando en Egipto, Heródoto descubrió un culto a Hera-

53 Aristófanes, *Los Caballeros*, 32; cf. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 780.

54 Polibio, VI, 56; para Flavio Josefo, *Contra Apio*, Moisés ha visto en la religión el medio de hacer respetar la virtud (II, 160). Igual vínculo utilitario de la religión y la moral en Platón, *Leyes*, 839 C y 838 BD. Y en Aristóteles, *Metafísica*, 107 B4.

cles[55] (ya que un dios es en todos lados un dios, del mismo modo que un roble es siempre un roble, dándole cada pueblo un nombre diferente si bien los nombres divinos se traducen de una lengua a otra como los nombres comunes); como la fecha que los Egipcios asignaban a este Heracles no coincidía en absoluto con la cronología legendaria de los Griegos, Heródoto intentó resolver la dificultad informándose sobre la fecha que los Fenicios atribuían a su propio Heracles y su dificultad no hizo más que crecer. Todo lo que pudo concluir fue que todos los hombres estaban de acuerdo en ver en Heracles a un dios muy antiguo y, también, que se podía salir de la dificultad distinguiendo dos Heracles.

Esto no es todo: "Los Griegos dicen muchas cosas inconsideradamente; no menos creíble es un mito que narran sobre Heracles cuando éste vino a Egipto". Los habitantes de este país intentaron inmolarlo a Zeus pero Heracles no lo permitió y los mató a todos. Imposible, protesta Heródoto: los Egipcios no sacrifican seres vivos como lo saben quienes conocen sus leyes; además, Heracles era sólo un hombre, según se dice (en efecto, no fue dios sino después de su muerte); ahora bien, "¿sería natural que un solo hombre llegara a matar miríadas de otros hombres?". Se ve bien cómo Heródoto está muy lejos de conocer la fe de los demás. Esta procura informaciones: ¿cuál es la ciudad capital de este reino? ¿Cuáles son los vínculos de parentesco de tal personaje? ¿Cuál es la fecha de Heracles? Quienes informan han sido informados y en este dominio, la verdad se opone menos al error que la información a la ignorancia. Solamente un investigador profesional no guarda la docilidad de otros hombres frente a la información: recorta y verifica la información. La distribución social de tal saber es, así, transformada: de aquí en adelante, los otros hombres

55 Heródoto, II, 42-45, citado por M. Untersteiner, *La Fisiología del mito*, 2a. edición, Florencia, La Nuova Italia, 1972, p. 262.

deberán referirse con preferencia a este profesional, so pena de ser considerados espíritus incultos. Y como el informador recorta la información, impone a la realidad la obligación de coherencia; el tiempo mítico no puede permanecer secretamente heterogéneo a nuestra temporalidad y pasa a ser exclusivo del pasado.

La crítica del mito ha nacido de los métodos de la encuesta; no tiene nada que ver con el movimiento de los Sofistas que lograron más bien una crítica de la religión y de la sociedad; tampoco con la cosmologías de la Física.

¿Qué explica semejante transformación? No lo sé y no estoy muy ávido por saberlo. La historia ha sido definida durante mucho tiempo como un relato explicativo, una narración con causas; explicar era considerada la parte más sublime del oficio de historiador. En efecto, se estimaba que explicar consistía en re-encontrar, con carácter de causa, una razón; es decir, un esquema (el ascenso de la burguesía, las fuerzas de producción, la rebelión de las masas) que ponía en juego grandes y apasionantes ideas. Pero supongamos que explicar se reduce a observar un polígono de pequeñas causas que no son las mismas de una coyuntura a otra y que ocupan los lugares específicos que un esquema asignaría de antemano: en ese caso, la explicación transformada en coyuntural y anecdótica no será más que una acumulación de azares y perderá casi todo su interés.

En su lugar aparece otra tarea no menos interesante: explicitar los contornos imprevisibles de este polígono que no cuenta con las formas convenidas, el amplio drapeado que hace de la historia una tragedia noble. Devolver a los acontecimientos su silueta originaria que se disimula bajo vestimentas prestadas. Ya que a las verdaderas formas no se las ve literalmente: los presupuestos "van de suyo", pasan desapercibidos y, en su lugar, se ven generalidades convencionales. No se percibe ni la encuesta ni la controversia: se ve el conocimiento histó-

rico a través de los siglos y sus progresos; la crítica griega del mito se vuelve un episodio del programa de la Razón y la democracia griega sería la Democracia eterna, si no fuera la tara del esclavismo.

Si, entonces, la historia se propone arrancar estos drapeados y explicar lo que va de suyo, deja de ser explicativa y se vuelve hermenéutica. No nos preguntaremos qué causas sociales se encuentran en el origen de la crítica del mito; a una suerte de historia santa de las Luces o de la Sociedad, preferimos sustituirla por una continua redistribución al azar de pequeñas causas siempre diferentes, que engendran efectos no menos azarosos pero que se consideran grandes y reveladores del destino del hombre. Esquema por esquema, el de Pierre Bourdieu que apunta a la especificidad y autonomía de un campo simbólico compartido entre centros de fuerza, nos parece preferible al esquema de las clases sociales: dos esquemas valen más que uno.

Abramos aquí lo que aparecerá, en principio, como un paréntesis de varias páginas pero que nos llevará, finalmente, al corazón de nuestro problema del mito. Si es preciso decirlo todo, nos resignamos tanto más cómodamente a no explicar que fuimos llevados a pensar que la imprevisibilidad de la historia debe menos a su continuidad (lo que no impediría la explicación *post eventum*) que a su capacidad de invención. La idea hará sonreír, pues cada uno sabe que es místico y anticientífico creer en los comienzos absolutos. Es, entonces, molesto constatar que el pensamiento científico y explicativo reposa, sin saberlo, sobre presupuestos no menos arbitrarios. Digámoslo en pocas palabras: del mismo modo que aquellos que en su vida pública o privada se encuentran una hermosa mañana haciendo o pensando cosas de las que no tenían la menor idea incluso la víspera, del mismo modo, también, quienes son incapaces de prever la conducta de su amigo más íntimo pero que, después del acontecimiento, han descubierto retrospectivamente,

en el carácter o en el pasado de este amigo, un rasgo que hubiera podido ser anunciador.

Nada más empírico ni más simple, en apariencia, que la causalidad: el fuego hace hervir el agua; el ascenso de una clase nueva trae consigo una nueva ideología. Esta aparente simplicidad oculta una complejidad que se ignora: una polaridad entre la acción y la pasividad; el fuego es un agente que se hace obedecer, el agua es pasiva y hace lo que el fuego le hace hacer. Para saber lo que ocurrirá, será suficiente con ver qué dirección hace tomar la causa al efecto lo cual no puede ser más original que una bola de billar impulsada por otra en una dirección determinada. A igual causa, igual efecto: causalidad significará sucesión regular. La interpolación empirista de la causalidad no es diferente; renuncia al antropomorfismo de un efecto esclavo que obedecería regularmente a la orden de su causa, pero conserva, sin embargo, lo esencial: la idea de regularidad; la falta de sobriedad del empirismo disimula una metáfora.

Ahora bien, una metáfora que encierra otra: se podría igualmente hablar del fuego y de la ebullición o de una clase ascendente y de su revolución en términos diferentes, en los que no habría más que sujetos activos: se diría entonces que cuando se reúne un dispositivo que comprende fuego, una cacerola, agua y una infinitud de otros detalles, el agua "inventa" hervir; y que lo volverá a inventar cada vez que se la ponga sobre el fuego; como un actor, el agua responde a una situación, actualiza un polígono de posibilidades, despliega una actividad que canaliza un polígono de causas pequeñas; éstas son más los obstáculos que limitan tal energía que sus motores. La métafora ya no es la de una bola lanzada en una dirección determinada, sino la de un gas elástico que ocupa el espacio que le es dado. Ya no es considerando "la" causa que sabremos lo que ese gas va a hacer o, más bien, ya no hay causa: el polígono permite menos prever la futura configuración de esta energía en expan-

sión que su revelación por la expansión misma. Esta elasticidad natural es llamada, también, voluntad de poder.

Si viviéramos en una sociedad en la que este esquema metafórico fuera consagrado, no tendríamos dificultad en admitir que una revolución, una moda intelectual, un germen de imperialismo o el triunfo de un sistema político no responden a la naturaleza humana, a las necesidades de la sociedad o a la lógica de las cosas, sino que son modas, proyectos que despiertan entusiasmo. No sólo la Revolución de 1789 hubiera podido no tener lugar (la historia es contingente) sino que la burguesía hubiera podido inventar otra cosa. De acuerdo con este esquema energético e indeterminado, nos representaríamos el devenir como la obra más o menos imprevisible de sujetos exclusivamente activos, que no obedecen a ninguna ley.

Se podría objetar a este esquema que es tan inverificable y metafísico como los otros que no lo son menos, ciertamente, pero éste tiene la ventaja de ser una solución alternativa que nos quita falsos problemas y libera nuestra imaginación: ya comenzábamos a aburrirnos en la prisión del funcionalismo social e ideológico. Se podría objetar igualmente que si el devenir no comporta más que sujetos activos, las regularidades causales que allí reaparecen de tanto en tanto, devienen incomprensibles. No necesariamente: si se pone sistemáticamente en las manos de un boxeador de peso pesado a un boxeador de peso pluma, será regularmente el actor más pesado quien ganará. Pero supongamos que a través del mundo, los boxeadores sean reunidos y apareados según la suerte: estas regularidades en el triunfo dejarán de ser regla general y en el mundo del boxeo se dibujará un arco iris que va de una regularidad plena a una irregularidad total, y al golpe genial. Daremos cuenta, así, del rasgo más evidente del devenir histórico: y es que el devenir histórico está hecho de un degradé que va

de lo más previsible y regular a lo más imprevisible. Nuestro energetismo es un monismo de azares, es decir un pluralismo: no opondremos nunca de manera maniquea, la inercia a la innovación, la materia al Impulso vital y otros avatares del Mal y del Bien. El dispositivo al azar de actores desiguales da cuenta tan bien de la necesidad física como de la innovación radical; todo es invención o re-invención, golpe a golpe.

A decir verdad, la parte de sucesión regular, de re-invención, es el efecto de un recorte *post eventum* o incluso de una ilusión retrospectiva. El fuego explicará la ebullición y el pavimento deslizante explicará un tipo de accidentes de autos frecuente, si hacemos abstracción de todas las otras circunstancias, infinitamente variadas, de estas intrigas innumerables. Por otra parte, los historiadores y sociólogos pueden no prever jamás nada y tener siempre razón; como escribe Bergson en su admirable estudio sobre lo posible y lo real, la inventividad del devenir es tal que lo posible no parece pre-existir a lo real sino por una ilusión retrospectiva: "¿Cómo no ver que si el acontecimiento se explica siempre después, por tal o tales acontecimientos antecedentes, un acontecimiento completamente diferente sería igualmente explicado, en las mismas circunstancias, por antecedentes elegidos de otro modo, ¿qué digo? por los mismos antecedentes recortados de otro modo, distribuidos de otro modo, percibidos de otro modo; finalmente, por la atención retrospectiva?". No nos apasionaríamos del mismo modo por o contra el análisis *post eventum* de las estructuras causales en la población estudiantil de Nanterre en abril de 1968; en mayo del 68 o en julio del 89 si los revolucionarios, por alguna pequeña causa, hubieran inventado entusiasmarse por una religiosidad nueva; encontraríamos seguramente, en su mentalidad, el medio de hacer comprensible tal modalidad *a posteriori*. Lo más simple es, entonces, recortar el acontecimiento mismo más que sus causas: si mayo del 68 es una explo-

sión de descontento administrativo (envuelto, claro está, por una máscara que, en tanto exagerada, no existe verdaderamente), la verdadera explicación de mayo del 68 será, seguramente, la mala organización administrativa del sistema universitario de la época.

La seriedad hace que, después de Marx nos representemos el devenir histórico o científico como una sucesión de problemas que la humanidad se plantea y resuelve, cuando evidentemente la humanidad actuante o sabia no deja de olvidar cada problema para pensar en otra cosa aunque el realismo haría bien en decirse: "¿cómo terminará todo esto?" en lugar de preguntarse: "qué inventarán, esta vez?". Que haya inventividad quiere decir que la historia no se conforma a esquemas: el hitlerismo fue una invención en el sentido de que no se explica por política eterna ni por las fuerzas de producción; fue un encuentro de pequeñas series causales. La famosa idea de que "los hechos no existen" (estas palabras son de Nietzsche y no de Max Weber) no se refiere a la metodología del conocimiento histórico y a la pluralidad de las interpretaciones del pasado según los diversos historiadores; describe la estructura de la realidad física y humana; cada hecho (la relación de producción, el "Poder", "la necesidad religiosa" o las exigencias de lo social) no juega el mismo papel, o más bien no es la misma cosa, de una coyuntura a otra; no hay ni papel ni identidad sino circunstancias.

Por lo demás, si algo debe sorprender, es menos la explicación de las formaciones históricas que la existencia misma de semejantes formaciones; la historia es tanto complicación cuanto invención: ¿qué es esta capacidad que tienen los hombres de actualizar, por nada y a propósito de nada, estas amplias construcciones que son las obras y prácticas sociales y culturales, tan complejas e inesperadas como las especies vivas, como si tuvieran energía ociosa?

La elasticidad natural, o voluntad de poder, explica

una paradoja conocida por el nombre de efecto de Tocqueville: las revoluciones estallan cuando un régimen de opresión comienza a liberalizarse. Entonces, los levantamientos no se parecen a una marmita que a fuerza de presión hace saltar la tapa; es, por el contrario, un ligero levantamiento de la tapa debido a alguna causa extraña, la que hace entrar a la marmita en ebullición, lo que termina por hacer caer la tapa.

Este largo paréntesis nos lleva al corazón de nuestro tema: la eflorescencia del mito; y los delirios de todo género cesan de ser misteriosos por su gratuidad y por su inutilidad, si la historia misma es invención constante y no lleva la vida razonable de una pequeña ahorrista. Se tiene la costumbre de explicar los acontecimientos por una causa que impulsa al móvil pasivo en una dirección previsible ("¡Atención: obedézcanme!"), pero siendo el futuro imprevisible uno se resigna a la solución bastarda de mezclar la inteligibilidad con la contingencia: una pequeña piedra puede bloquear o desviar al móvil, la guardia puede no obedecer (y si hubiera obedecido, escribe Trotski, no hubiera habido revolución de Leningrado en febrero de 1917) y la revolución puede no estallar (y, escribe también Trotski, si hubiera habido una pequeña piedra en la vejiga de Lenin, la revolución de octubre de 1917 no hubiera estallado). Piedras tan mínimas que no tienen ni siquiera la dignidad de esquemas inteligibles, ni de descalificar a los llamados esquemas.

Pero, supongamos que en lugar de una causa, corregida por la contingencia, tengamos la elasticidad y un polígono con un número indefinido de lados (ya que a menudo el recorte de los lados será hecho a la luz retrospectiva del acontecimiento). El acontecimiento producido es, él mismo, activo: ocupa, como un gas todo el espacio libre entre las causas y los ocupa más bien que no los ocupa: la historia acontece sin porqué y no satisface a sus solas necesidades. La posibilidad de predecir depen-

derá de la configuración de cada polígono y será siempre limitada, ya que no podemos considerar un número indefinido de lados de los cuales ninguno es más determinante que otro. El dualismo de la inteligibilidad corregida por la confesión de una contingencia, desaparece o, más bien, es reemplazada por la contingencia en un sentido diferente y, a decir verdad, más rica que la de la nariz de Cleopatra: negación de un primer motor de la historia (tal como la relación de producción, lo político, la voluntad de poder) y la afirmación de la pluralidad de los motores (nosotros diríamos más bien: la pluralidad de los obstáculos que son los lados del polígono). Mil pequeñas causas ocupan el lugar de una inteligibilidad. Ésta desaparece, asimismo, porque un polígono no es un esquema: no hay esquema transhistórico de la revolución o preferencias sociales en materia de literatura o de cocina. De aquí que todo acontecimiento se asemeja más o menos a una invención imprevisible. Explicitar este acontecimiento será más interesante que enumerar sus pequeñas causas y será, en todo caso, la tarea previa. Finalmente, si todo es historia y si hay tantos polígonos diferentes como revoluciones, ¿de qué podrían hablar las ciencias humanas?, ¿qué podrían enseñarnos sobre el mito griego que la historia no nos haya enseñado?

Diversidad social de las creencias y balcanización de los cerebros

No se conoce lo que no se tiene derecho a saber (de aquí la ceguera sincera de tantos maridos y parientes) y no se duda de aquello en lo que otros creen, si tales cosas despiertan respeto: las relaciones entre verdades son relaciones de fuerza. He aquí la razón de lo que llamamos mala fe.

Se distinguían dos dominios: los dioses y los héroes; como no se conocía la función fabuladora, en general se juzgaba a los mitos por su contenido. La crítica de las generaciones heroicas consistía en transformar a los héroes en simples hombres y en hacer homogéneas sus generaciones a lo que era llamado las generaciones humanas, es decir a la historia después de la guerra de Troya. El primer acto de esta crítica era eliminar de la historia la intervención visible de los dioses. La existencia misma de estos dioses no estaba puesta en duda, en absoluto; pero, actualmente, los dioses permanecen a menudo invisibles para los hombres: ocurría ya lo mismo antes de la guerra de Troya y todo lo maravilloso homérico no es más que invención o credulidad. Existía, por cierto, una crítica de las creencias religiosas, pero era muy diferente: algunos pensadores negaban pura y simplemente sea la existencia de cualquier dios, sea solamente la existencia de todos los dioses en los que se creía. Por el contrario, la inmensa mayoría de los filóso-

fos así como los espíritus cultivados no criticaban tanto a los dioses cuanto que buscaban una idea sobre ellos que no fuese indigna de la majestad divina: la crítica religiosa consistía en salvar la idea de los dioses depurándola de toda superstición y la crítica de los mitos heroicos salvaba a los héroes volviéndolos tan verosímiles como lo son los hombres.

Las dos críticas eran independientes. Y los espíritus más piadosos hubieran sido los primeros en eliminar de la época llamada heroica, las intervenciones pueriles, milagros y batallas de los dioses que Homero narra en la *Ilíada*: nadie pensaba en la intolerancia y en hacer de la crítica a los héroes una máquina de guerra o una guerrilla de alusiones contra la religión. He aquí la paradoja: hubo espíritus que no creían en la existencia de los dioses pero nadie dudó jamás de la existencia de los héroes. Y con razón: los héroes eran hombres a los cuales la credulidad dio rasgos maravillosos y ¿cómo dudar de que los seres humanos existen y han existido? Por el contrario, no todo el mundo estaba dispuesto a creer en la realidad de los dioses ya que eran invisibles. De todo lo cual resulta que, durante el periodo que vamos a estudiar y que se extiende casi sobre un milenio: desde el siglo V antes de nuestra era hasta el IV después de nuestra era, nadie —cristianos incluidos— emitió la mínima duda sobre la historicidad de Eneas, Rómulo, Teseo, Hércules, Aquiles y hasta Dionisos o, más bien, todo el mundo afirmaba tal historicidad. Explicaremos más adelante los presupuestos de este largo crédito; describiremos, ante todo, qué Griegos creían y en qué durante estos nueve siglos.

Existían, en el pueblo, una multitud de supersticiones folklóricas que se encontraban, a veces también, en aquello que ya entonces se llamaba mitología. En las clases sociales en las que se leía, esta mitología hallaba un crédito completo, como ocurría en la época de Píndaro. La mayoría creía en la realidad de los Centauros y no

sometía a ninguna crítica la leyenda de Heracles o la de Dionisos; el candor de los lectores de la *Leyenda dorada* será el mismo por razones semejantes; creerán en los milagros de San Nicolás y en la leyenda de Santa Catalina (esta "Minerva de los papistas" como la llamaban los protestantes) por docilidad a la palabra de otro, por ausencia de sistematización de la experiencia cotidiana y por un estado de espíritu respetuoso y edificante. Finalmente, los doctos hacían la crítica histórica de los mitos con el éxito ya conocido. El resultado, sociológicamente curioso, es este: el candor del público y la crítica de los doctos no libraban un combate por el triunfo de las Luces y la crítica de los mitos no estaba culturalmente desvalorizada. Esto daba como resultado —en el campo de las relaciones de fuerza simbólicas— una coexistencia pacífica que todo individuo perteneciente al clan de los doctos, interiorizaba; lo que producía en él semicreencias, dudas, contradicciones, por un lado, y, por el otro, la posibilidad de jugar sobre varios niveles. De aquí, el uso "ideológico" en particular o, más bien, retórico de la mitología.

En el *Satiricón* de Petronio, un nuevo rico ingenuo cuenta que ha visto una Sibila mágicamente miniaturizada y encerrada en una botella, como se contaba de un genio de *Las mil y una noches*; en el *Atrabiliario* de Menandro, un misántropo hubiera dado todo por poseer los objetos mágicos del héroe Perseo: el gorro que lo volvía invisible y la máscara de Medusa que le permitía transformar a los odiosos en estatuas; y no habla con proverbios sino que cree en todas estas maravillas. En la misma época, los doctos que pertenecían a la clase social alta y que eran escritores célebres como Plinio el joven, se preguntaban si era necesario creer en tales fantasmas, de una manera tan seria, que como se lo hará en la Inglaterra de Shakespeare.

No se puede dudar de que los Griegos hayan creído en su mitología durante tanto tiempo, tal como su nodriza

o su madre se las haya narrado; "Ariadna[56] fue abandonada durante su sueño en la isla de Día por el pérfido Teseo; tu nodriza ha debido contarte este relato; ellas, las mujeres de tal condición, son sabias en esta materia y lloran a gusto contándola; no tengo necesidad, hijo mío, de decirte que fue Teseo a quien la nave llevó y que es a Dionisos a quien se ve sobre la playa...". Nosotros afirmamos, entonces, que "la fe en los mitos[57] es la aceptación de acontecimientos inauténticos e inventados, como los mitos relativos a Cronos entre otros; de hecho, esto encuentra credulidad entre muchos".

Pero, ¿qué mitos contaban las nodrizas a los niños? Les hablaban de los dioses, seguramente, ya que la piedad y la superstición lo querían; los asustaban con fantasmas y monstruos; les contaban por sí mismas novelas sentimentales de Ariadna o Psique, y lloraban. Pero, ¿les enseñaban los grandes ciclos míticos: Tebas, Edipo,

56 Filóstrato, *Imágenes, I, 14(15)*, Ariadna. El tema de la nodriza o de la madre que narra fábulas remite a Platón, *República*, 378 C y *Leyes*, 887 D. Las nodrizas contaban cuentos aterradores sobre las Lamias o bien sobre los cabellos del Sol, escribe Tertuliano, *Ad Valentinianos*, 3. Para Platón estos son cuentos de vieja (Lisias, 205 D); son los *aniles fabulae* de los que habla Minucio Félix, XX, 4, que recibimos de nuestros *imperiti parentes* (XXIV, 1). En el *Heroico* de Filóstrato, el Viñador pregunta al autor: "¿cuándo has comenzado a encontrar increíbles las fábulas?" y Filostrato o su portapalabras responde: "Hace mucho tiempo, cuando era adolescente; porque mientras fui niño yo creía en estas fábulas y mi nodriza me entretenía con estos cuentos, que acompañaba con una hermosa canción; algunas de estas fábulas hasta la hacían llorar; pero cuando me hice joven, llegué a pensar que más me valdría tomar estas fábulas a la ligera" (*Heroico*, 13-137, Kayser; p. 8, 3 De Lannoy). Quintiliano habla también de *aniles fabulae* (*Inst.*, I, 8, 19). En el *Hipólito* de Eurípides, la nodriza compromete a los Doctos en este asunto: antes de referir la fábula de Sémele, alega a los doctos que ellos han visto libros sobre esta leyenda (451). En un importante epitafio métrico de Quios (Kabiel, *Epigrammata*, 232), dos ancianas "de una excelente familia de Cos" se lamentan por la luz: Oh! dulce Aurora, tú para quien hemos cantado a la luz de la lámpara, los mitos de los semidioses!". En efecto, quizá las canciones que estaban en todos los labios tenían un mito como tema: en Horacio, *Odas*, I, 17, 20, la bella Tindaris cantará a Horacio en la intimidad, *Penelopen vitreamque Circen*.

57 Sexto Empírico, *Instituciones pirronianas*, I, 147.

los Argonautas? El varoncito y también la niñita[58] ¿debían esperar estar bajo la férula del gran dramático para conocer las grandes leyendas?[59]

Es preciso decir una palabra de un texto célebre pero poco estudiado: el *Discurso heroico* de Filóstrato; texto difícil ya que la estilización, la fantasía y la ideología paseísta y patriótica —como ocurre a menudo en la Segunda Sofística— se mezclan con la realidad contemporánea. Filóstrato conoce a un pobre campesino[60] que cultiva no lejos de la tumba del héroe Protesilao; el viñador deja sin cultivar una parte de sus tierras (las cultiva él mismo quitándoselas a sus esclavos ya que le reditua-ban muy poco) porque estas tierras han sido consagradas al héroe por el propietario precedente, a quien se le había aparecido el fantasma de Protesilao. Tal fantasma continúa apareciéndose a nuestro viñador y a los campesinos del vecindario así como los fantasmas de los Aqueos que acompañaron a Protesilao en el sitio de Troya: a veces, se ven sus sombras agitarse en la llanura. Lejos de producir miedo, el fantasma del héroe es muy amado; da consejos a los cultivadores, es presagio de lluvia y de buen tiempo, las gentes del lugar dirigen sus vo-

58 Las niñitas seguían la enseñanza del gramático, pero se detenían antes de pasar bajo la férula del rétor; yo agrego que las clases eran "mixtas": niñas y niños escuchaban unos junto a otros, al gramático. Este detalle que parece poco conocido se lee en Marcial, VIII, 3, 15 y IX, 68, 2 y en Sorano, *Sobre la enfermedad de las mujeres*, cap. 92 (p. 209 Dietz); cf. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, 9a. ed., Leipizg, Hirzel, 1919, I, 409. La mitología se aprendía en la escuela.

59 Acerca de las Lamias y otras ilusiones griegas cf. sobre todo Estrabón, I, 8, C. 19, en un capítulo por lo demás importante para el estudio de las actitudes frente al mito. Sobre Amor y Psique, C. Weinreich, *Das Märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum* en la novena edición de *Sittengeschichte Roms* de Friedlander, vol, IV, p. 89

60 Tan pobre que, aunque no viviendo en autarquía, ignora el uso de la moneda y trueca su vino y su trigo por un buey o un carnero (I, 129, 7, Kayser). Esto es plausible; cf. J. Crawford en *Journal of Roman Studies* LX, 1970, sobre las rarezas de los descubrimientos monetarios en sitios no urbanos.

tos a este héroe, escriben su plegaria sobre la estatua[61] casi informe, que corona su tumba, ya que Protesilao cura todas las enfermedades. Favorece, también, las empresas de los amantes que buscan el favor de un adolescente; por el contrario, es cruel con los adúlteros ya que tiene sentido moral. Como se ve, esta historia del culto de los héroes es, también, una historia de fantasmas.[62] La continuación del diálogo es una fantasía homérica como gustaba a la época, en la que el viñador revela una multitud de detalles desconocidos sobre la guerra de Troya y sus héroes; toma estos detalles de su amigo Protesilao en persona; esta parte del diálogo es la más larga y, a los ojos de Filóstrato, la más importante. Se tiene la impresión de que Filóstrato ha conocido la existencia de alguna superstición campesina acerca de un viejo santuario rústico y que la ha puesto en relación con la mitología clásica y escolar; hunde, así, a los lectores, sus compatriotas, en un helenismo sin edad, el de Luciano o el de Longo, en la Grecia eterna, tan cara al clasicismo nacionalista de su tiempo, en el que el patriotismo helénico reaccionaba contra la dominación romana. Es verdad que los campesinos que le han servido de modelo no sabían nada sobre la guerra de Troya; se creerá, de buen grado, que su culto ingenuo tenía como centro la vieja tumba de Protesilao; pero, ¿qué sabían ellos del héroe al cual daban, siempre, este nombre?

61 *Heroico*, IX, 141, 6. En las fuentes del Clitumno, los muros y las columnas del santuario estaban cubiertas de *graffiti* "que celebraban al dios" (Plinio, *Epístolas*, VIII, 8). Cf. en Mitteis-Wilcken, *Chrestomathie d. Papyruskunde*, Hildesheim, Olms, 1963, una carta de un tal Nearco (nº 117). Se conoce la existencia de semejantes *graffiti* de "proscineme" en Egipto (por ejemplo sobre las piedras de un templo en Talmis: A. D. Nock, *Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 358). La primera pieza de las *Priapeas* (de la que se tiene, también, una copia epigráfica, *Corpus inscr. lat.*, V, 2803 ...salvo que se trate del original) se hace alusión: "Lo poco que valen estos versos, que sobre los muros de tu templo escribo con placer, recíbelos en los mejor, yo te pido (¡Oh, Príapo!)".

62 Sobre la "querella de los fantasmas" en el siglo segundo, cf. Plinio, *Epístolas*, VII, 27; Luciano, *Filoseudo*; Plutarco, *Vida de Dión*.

El pueblo tenía sus leyendas en las que se hablaba de ciertos mitos, ocurría con sus héroes como con Heracles, de quien cada uno conocía el nombre y la naturaleza si no el detalle de sus aventuras. Otras leyendas clásicas eran conocidas por las canciones.[63] En todo caso, la literatura oral y la iconografía daban a conocer a todos la existencia y la modalidad de ficción de un mundo mitológico del cual se sentía el sabor, aun cuando se ignorara el detalle. Ese detalle era conocido sólo por aquellos que habían frecuentado la escuela. Pero, de una manera un poco diferente ¿no había sido siempre así? ¿Creemos verdaderamente que Atenas clásica fue una colectividad cívica en la que los espíritus no eran sino uno, donde el teatro sellaba la unión de los corazones y donde el ciudadano medio estaba calcado sobre Yocasta o el retorno de los Heráclidas?

La esencia de un mito no es ser conocido por todos sino ser juzgado serlo y digno de serlo, y generalmente no se lo conocía. Hay en la *Poética*[64] tres palabras de mucho alcance; si se escribe una tragedia no se está obligado, dice Aristóteles, a limitarse a los mitos consagrados: "Habría allí un celo agradable ya que hasta los temas conocidos no son conocidos sino por poca gente; no por esto gustan menos a todos". El público ateniense conocía globalmente la existencia de un mundo mítico en el que se desarrollaban las tragedias pero ignoraba el detalle de las fábulas; del mismo modo no tenía necesidad de conocer los menores detalles de las leyendas de Edipo para seguir *Antígona* o *Las Fenicias:* el poeta trágico tenía cuidado en enseñar todo a su público, todo como si él hubiera inventado su intriga. Pero el poeta no se colocaba encima de su público ya que el mito era tenido por cono-

63 Sobre estas canciones, cf. nota 56, *ad finem*. Agregar Eurípides, *Ion*, 507.

64 Aristóteles, *Poética*, IX, 8. W. Jaeger, *Paideia*, Paris, Gallimard, 1964, vol. I, p. 326.

cido; él no sabía más que los otros, no hacía literatura erudita.

Todo cambia en la época helenística: la literatura se pretende docta no porque se reserva por primera vez a una élite (Píndaro o Esquilo no eran, precisamente, escritores populares) sino porque exige de su público un esfuerzo cultural que deja a los aficionados de lado; los mitos hacen lugar a eso que llamamos mitología y que sobrevivirá hasta el s. XVIII. El pueblo sigue teniendo sus cuentos y sus supersticiones pero la mitología, ahora erudita, se alejaba de él: tenía, a sus ojos, el prestigio de un saber de élite[65] que distingue a su hombre.

En la época helenística, en la que la literatura se vuelve una actividad específica que autores y lectores cultivan por sí misma, la mitología se transforma en disciplina que pronto se aprenderá en la escuela. No será sin embargo una cosa muerta, por el contrario: es uno de los grandes elementos de la cultura que permanece y deja de ser un escollo para los letrados. Calímaco recogía variantes raras de las grandes leyendas y mitos locales, no con frivolidad (nada menos frívolo que el alejandrinismo) sino con una piedad de patriota; se ha llegado a suponer que él y sus émulos recorrían el mundo griego con el propósito deliberado de recoger tales leyendas.[66] Cuatro siglos más tarde, Pausanias recorrió Grecia y consultó bibliotecas con la misma pasión. Transformada en libresca, la mitología continuaba creciendo, pero las publicaciones se hacían al gusto de la época: la nueva literatura legendaria[67] de divertimento, cultivaba con predilección las metamorfosis y los catasterismos; se los cultivará aún en los tiempos de Catulo, de *Ciris* y de Ovidio. Finalmente, con la ayuda de gramáticos y retóricos,

65 En la idea que se hace Trimalción (Petronio, XXXIX, 3-4; XLVIII, 7; LII, 1-2).

66 E. Rohde, *Der griech. Roman*, Berlin, 1876, pp. 24 y 99.

67 Nilsson, *Geschichte d. griech. Religion*, vol. II, p. 58.

la Fábula incluida en manuales, va a conocer una codificación que la simplificará; confiriendo a los grandes ciclos una versión oficial dejará caer en el olvido las variantes. Es esta vulgata escolar, destinada al estudio de los autores clásicos, la que constituye la mitología tal cual se la encuentra en un Luciano; es la misma que se enseñará a los escolares de la Europa clásica. Quedaba el lado serio del asunto: ¿qué pensar de esta masa de escritos? En esto hay dos escuelas que se confunden equivocadamente con el término demasiado moderno de tratamiento racional del mito: por un lado, los crédulos como Diodoro pero también Evemero; por otro lado, los doctos.

Existía, en efecto, un público crédulo pero cultivado que exigía una versión nueva de lo maravilloso; éste no debía ubicarse más allá de lo verdadero y de lo falso, en un pasado sin edad: se quería que fuera "científico" o, más bien, histórico. Ya que no se podía creer en lo maravilloso a la antigua; la razón no se debe, pienso, a la *Aufklärung* de los Sofistas sino al éxito del género histórico; para hallar aceptación, el mito deberá pasar, de aquí en más, por ser historia. Lo que dará a esta mistificación la apariencia engañosa de una racionalización; de aquí el aspecto falsamente contradictorio de Timeo, uno de los más grandes proveedores del género: Timeo ha escrito una historia "llena de sueños, prodigios, relatos increíbles; en una palabra: supersticiones groseras y cuentos vulgares";[68] el mismo Timeo que da de los mitos una interpretación racional.

Muchos historiadores, escribe Diodoro[69] "han evitado como una dificultad la historia de los tiempos fabulosos", él mismo tratará de llenar esta laguna. Zeus fue un rey, hijo de un cierto Cronos que reinó sobre todo Occidente; este Zeus fue verdaderamente señor del mundo;

68 Polibio, XII, 24, 5.
69 Diodoro, I, 3

no debe confundirse este Zeus con uno de sus homónimos[70] que no fue más que rey de Creta y tuvo diez hijos llamados Curetes. Es el mismo Diodoro[71] quien toma al pie de la letra, cien páginas más lejos, los viajes imaginarios de Evemero a las islas maravillosas, de las cuales una tuvo como reyes a Urano, Cronos, Zeus, quienes fueron divinizados por sus ancestros como lo prueban las inscripciones grabadas en la lengua de este país y a los que se tomó "entre nosotros" por dioses. Evemero, ¿ocultaba en una ficción alguna empresa de demistificación religiosa o aun política? ¿No quiere dar, más bien. a sus lectores razones modernas para creer en el mito y en lo maravilloso? Había tesoros de indulgencia para los fabuladores. Ahora bien, no se daba demasiada importancia a las fábulas que se leían en los historiadores mismos, aun cuando no confesaran haber mitografiado ya que, dice Estrabón[72] ya se sabía que no habían tenido otro proyecto que divertir y sorprender a través de lo maravilloso inventado. Solamente lo maravilloso de la época helenística tiene colores racionalistas, aunque los modernos están tentados por ver allí, por inadvertencia, un combate por la verdad y las Luces.

70 Diodoro, III, 61; los libros IV y VI están consagrados a las generaciones heroicas y divinas de Grecia. La guerra de Troya figuraba sin dudo, en el libro VII. Estos primeros libros de Diadoro con su presentación geográfica y la enorme parte mítica, daban quizá una idea de lo que eran los primeros libros de *Timeo*.

71 En V. 41-46 y en un fragmento del libro VI conservado por Eusebio, *Preparación evangélica*, II, 59. H. Dorrie, "Der Königskult des Antiochos von Kommagene", *Abhandl. Akad. Göttingen*, III, 60, 1964, p. 218 estima que la novela de Evemero era una utopía política y un espejo de príncipes; daba el modelo o la justificación del rey evergeta. Quizá; sin embargo, la parte de lo maravilloso y pintoresco supera con mucho la de las alusiones políticas; además, toda la isla de Panjea no obedece a un rey: se halla allí también una ciudad, una especie de república sacerdotal. De hecho la idea de que los dioses son hombres sobresalientes que se han divinizado y que han sido tomados por dioses, se encuentra en todos lados y supera largamente la obra de Evemero, quien se ha limitado a sacar partido de ella para escribir su cuento.

72 Estrabón, I, 2, 35, p. 43 C.

De hecho, había lectores para quienes la exigencia de verdad existía y otros para quienes no existía. Un pasaje de Diodoro va a mostrarnos el hecho. Es penoso, dice este historiador, narrar la historia de los tiempos míticos aunque más no fuere a causa de la imprecisión de la cronología; tal imprecisión hace que muchos lectores no tomen en serio[73] la historia mítica. Además los acontecimientos de esta época lejana son muy remotos y demasiado inverosímiles como para creer en ellos fácilmente.[74] ¿Qué hacer? Las hazañas de Heracles son tan gloriosas como sobrehumanas; "o bien se silenciarán ciertos hechos importantes y la gloria del dios será disminuida, o bien se los contará a todos y no se hallará crédito. Ya que ciertos lectores exigen injustamente el mismo rigor en las viejas leyendas que en los acontecimientos de nuestro período; juzgan las hazañas evaluadas por el vigor físico tal cual este vigor es en las condiciones actuales y se representan la fuerza de Heracles según el modelo de la debilidad de los hombres actuales". Estos lectores que aplican a Heracles el falso principio de las cosas actuales se equivocan también al querer que las cosas ocurran en la escena tal como ocurren en la ciudad, lo que es faltar el respeto a los héroes: "En materia de historia legendaria, es preciso no reclamar ásperamente la verdad ya que todo ocurre como en el teatro: allí, no creemos en la existencia de los Centauros mitad humanos mitad animales, ni en la de Geriones con tres cuerpos, pero no por eso nos gustan menos las fábulas de ese género y aplaudiendo rendimos homenaje al dios. Ya que Heracles ha pasado su vida haciendo la tierra habitable: sería chocante que los hombres pierdan el recuerdo de su ancestro común y le retaceen su parte de alabanza".

73 Diodoro, IV, 1, 1.

74 Diodoro, IV, 8. En la *Preparación evangélica*, en libro II, Eusebio cita ampliamente las mitografías de Diodoro sobre Cadmo y Heracles.

Texto revelador en su hábil candor. Se adivina allí la coexistencia no pacífica de dos programas de verdad de los cuales uno era crítico y el segundo respetuoso.[75] El conflicto había llevado a los partidarios del segundo, de la espontaneidad a la fidelidad a sí mismo: ellos tenían de aquí en adelante "convicciones" y exigían su respeto; la idea de verdad pasaba a segundo plano: la falta de respeto era escandalosa y lo que era escandaloso, entonces, era falso. Si todo lo que está bien es verdad, sólo es verdad lo que está bien. Diodoro, quien se vende a su público, hace aquí el hombre-orquesta: llega a mirar las cosas desde uno u otro punto de vista, a dar la impresión a quienes piensan bien de que él concilia el punto de vista de las críticas, y a alinearse, finalmente, él mismo, del lado de los bienpensantes. Parece tener mala fe porque él expresa la creencia de respeto de unos en el lenguaje crítico de los otros. Lo que nos prueba, al menos, que los creyentes eran siempre numerosos: en su versión modernizada, Hércules y Baco no eran más figuras divinas sino dioses que eran hombres u hombres divinos, a quienes la humanidad debía la civilización. Y, en efec-

75 Hacia 1873 el joven filólogo Nietzsche escribía: "¡Con qué libertad poética los Griegos usaban a sus dioses! Nosotros hemos adquirido en demasía el hábito de oponer, en historia, la verdad y la no-verdad; ¡cuando se piensa que es preciso absolutamente que los mitos cristianos se consideren auténticos! (...) El hombre exige la verdad y la intercambia (*leistet sie*) en el comercio ético con otros hombres; toda la vida colectiva reposa allí: se anticipan los efectos nefastos de las mentiras recíprocas; es de allí que nace el deber de decir la verdad. Pero se permite la mentira al narrador épico, porque allí no se puede temer ninguna consecuencia nociva: la mentira es permitida, entonces, allí donde procura entretenimientos; belleza y gracia de la mentira, pero, ¡a condición de que no haga mal! Es así que el sacerdote inventa mitos de sus dioses: la mentira sirve para probar que los dioses son sublimes. Tenemos la mayor dificultad en revivir el sentimiento mítico de la libertad de mentir; los grandes filósofos griegos vivían todavía íntegramente en el derecho a la mentira (*Berechtigung zur Lüge*). La búsqueda de la verdad es una adquisición que la humanidad ha hecho con extrema lentitud" (*Philosophhenbuch*, 44 y 70, tomo X de la edición Kroner; re-traduzco el texto).

to, de tanto en tanto un incidente sensacional[76] revelaba que la multitud y las élites continuaban creyendo en ese maravilloso a medias divino.

Los testimonios convergen: la mayoría del público creía en las leyendas sobre Cronos, dice Sexto Empírico; creen en lo que las tragedias cuentan de Prometeo, Níobe y Teseo, escriben Artemidoro y Pausanias. ¿Por qué no? Los doctos también creían en Teseo; la multitud se limitaba o no depurar el mito. Como en la época arcaica, el pasado de la humanidad estaba precedido, a sus ojos, por un período maravilloso que era otro mundo. Real en sí mismo e irreal en relación con el nuestro. Cuando un personaje de Plauto,[77] está corto de recursos, declara: "Pedirá a Aquiles que me dé el oro que ha recibido por el rescate de Héctor"; designa agradablemente el medio más fantástico de procurarse oro. En esta civilización no se veía nada más allá de un horizonte temporal muy próximo: se preguntaban con Epicuro si el mundo tenía un milenio o dos no más, o con Aristóteles y Platón, si no era eterno aunque asolado por catástrofes periódicas después de las cuales todo recomenzaba como antes, lo que llevaba a pensar como Epicuro. Siendo tan corto el ritmo de vida de nuestro mundo, éste ha podido atravesar evoluciones considerables: la época homérica, las generaciones heroicas, constituían la An-

76 Dion Casio, LXXIX, 18, encontrándose en Asia, ha sido en el 221 testigo próximo del siguiente acontecimiento, en el cual cree sin reservas: "Un *daimon* que decía ser el famoso Alejandro de Macedonia, que se le asemejaba por el rostro y estaba equipado como él, surgió de las regiones danubianas en las que apareció no se sabe cómo; atravesó la (¿Mesia?) y la Tracia, comportándose como Dionisos, con cuatrocientos hombres provistos de tirsos y una *nebris* que no hacían daño a nadie". Las multitudes se apresuraron, gobernadores y procuradores a la cabeza; "él se transportó (o: "se le hizo un cortejo") hasta Bisancio durante el día, tal como lo había anunciado, luego dejó esa ciudad por Calcedonia; allí cumplió ritos nocturnos, colocó bajo tierra un caballo de madera y desapareció".

77 Plauto, *El mercader*, 487, comentada por Ed. Fraenkel, *Elementi plautini* in *Plauto*, Florencia, La Nuova Italia, 1960, p. 74. Para Sexto Empírico, Artemidoro y Pausanias, cf. las notas 57, 134 y 22.

tigüedad a los ojos de esta civilización antigua. Cuando Virgilio quiso pintar la Cartago arcaica tal como sería once siglos atrás, le confirió un carácter homérico; nada menos flaubertiano que la ciudad de Dido...

Heródoto oponía ya las generaciones heroicas a las generaciones humanas. Bastante más tarde, cuando Cicerón quiera complacerse con un sueño filosófico de inmortalidad y dé a tal sueño el carácter de un idilio en los Campos Elíseos,[78] se regocijará al pensar que en estas doctas praderas su alma conversará con la del sabio Ulises o la del sagaz Sísifo; si el sueño de Cicerón hubiera sido menos mágico, se hubiera prometido conversar, más bien, con figuras históricas romanas: Escipión, Catón o Marcelo cuya memoria evoca cuatro páginas más adelante. En la misma época un erudito habría dado una claridad didáctica a estos problemas según Varrón,[79] de Deucalión al diluvio se extendía la edad oscura; del diluvio a la primera olimpíada (donde la cronología se volvía segura) era la edad mítica "así llamada porque comporta muchas fábulas"; desde la primera olimpíada, en el 776 a. C. a la época de Varrón y Cicerón se extiende la edad histórica en la que "los acontecimientos se inscriben en libros de historia verídicos".

Los doctos, lo hemos visto, no están dispuestos a dejarse engañar; pero, por una primera paradoja dudan mucho más fácilmente de los dioses que de los héroes. Cicerón, por ejemplo. En política y en moral es sensiblemente igual a Victor Cousin y es muy capaz de creer en lo que conviene a sus intereses. Por el contrario, Cicerón tiene un temperamento religiosamente frío y, en este dominio, es incapaz de profesar algo en lo que no crea; todo lector de su tratado sobre la naturaleza de los dioses convendrá en que él no cree mucho en estos dioses y que incluso no intenta hacer creer lo contrario, por cál-

78 Cf nota 24; Cicerón, *Las Tusculanas*, I, 41, 98.
79 Varrón, citado por Censorino, *De die natali*, 21 (Jhan, p. 62).

culo político. Deja ver que en su época los individuos se dividen, como en la nuestra, en materia de religión. ¿Cástor y Pólux se habían aparecido realmente a un tal Vatienus en un camino de los alrededores de Roma? Esto era discutido entre devotos a la moda antigua y escépticos;[80] se dividían también sobre otra fábula: según Cicerón, la amistad de Teseo y de Pirítoo y su descenso a los infiernos no es más que una invención, una *fábula ficta*. Ahorraremos, pues, a nuestro lector las consideraciones de rigor sobre el interés de clase de la religión y de la mitología. Ahora bien, el mismo Cicerón, quien no cree ni en la aparición de Cástor y su hermano ni, sin duda, en la existencia misma de Cástor y que no lo oculta, admite plenamente la historicidad de Eneas y Rómulo; en realidad, esta historicidad fue puesta en duda recién en el siglo XIX.

Segunda paradoja: casi todo lo que se cuenta de estos personajes no es más que fábula vana, pero el total de estos ceros da una suma positiva: Teseo ha existido realmente. En su *Tratado de las leyes*, Cicerón desde la primera página bromea agradablemente sobre la pretendida aparición de Rómulo después de su muerte y acerca de las pláticas del buen rey Numa con su ninfa Egeria: en su *República*[81] no cree, tampoco, que Rómulo sea hijo del dios Marte quien habría fecundado a una Vestal:

80 Cicerón, *De natura deorum*, III, 5, II. Del mismo modo en *Arte de amar*, I, 637, Ovidio confiesa que no cree en los dioses sino con hesitación y reserva (cf. Hermann Fränkel, *Ovid., ein Dichter zwischen zwei Welten*, Darmstad, wiss. Buchg., 1974, p. 98 y n. 65, p. 194). Filemón había escrito: "Tened dioses y rendidles culto pero no te inquietes para nada acerca de ellos; tu búsqueda no te traerá nada nuevo, no quieras saber si existen o no: adóralos como existentes y como muy próximos a ti" (fragmento 118 AB K Kock, en Estobeo, II, 1, 5. Cf. ahora Aristófanes, *Los caballeros*, 32. Para la amistad de Teseo y Pirítoo como *fabula ficta*, cf. *De finibus*, I, 20, 64.

81 Cicerón, *De re publica*, II, 2, 4 y 10, 18. Se ha creído en la historicidad de Rómulo hasta el siglo XIX, pero por otras razones que las de Cicerón, como se verá: Cicerón cree en Rómulo, fundador de Roma, porque el mito contiene un núcleo histórico (no hay humo sin fuego) y que la historia es la po-

fábula venerable, pero fábula al fin; no cree, tampoco, en la apoteosis del fundador de Roma: la divinización póstuma de Rómulo no es más que una leyenda buena para edades ingenuas. No por esto, Rómulo deja de ser un personaje históricamente auténtico y lo que su divinización tiene de curioso, según Cicerón, es precisamente que haya sido inventada en plena edad histórica, ya que se sitúa después de la séptima olimpíada. Sobre Rómulo y Numa, Cicerón pone todo en duda salvo su misma existencia. Más precisamente, hay allí una tercera paradoja: o bien los doctos parecen muy escépticos sobre la fábula en su conjunto y la mandan de paseo con algunas palabras expeditivas, o bien parecen ser completamente crédulos y este retorno a la credulidad se produce cada vez que, frente a algún episodio de la fábula, pretenden ser pensadores serios responsables. ¿Mala fe, semicreencia? No, más bien oscilación entre dos criterios de verdad de los cuales uno es el rechazo de lo maravilloso y el otro, la convicción de que era imposible mentir radicalmente.

¿La fábula es verdadera o falsa? Es sospechosa; de aquí el impulso de mal humor: son cuentos de viejas. Las diferentes ciudades, escribe un retórico,[82] deben su origen a algún dios, a un héroe o a un hombre que ha sido su fundador: "De estas diferentes aitiologías las que son divinas o heroicas son legendarias *(mythôdes)* y las que son humanas son más dignas de creencia". La palabra del mito ha cambiado de valor desde la época arcaica; cuando un autor no asume un relato y lo refiere en estilo indirecto: "un mito dice que..." no pretende hacer notoria una información que flotaba en el aire sino que en-

lítica del pasado; Bossuet cree en Rómulo o en Hércules por respeto a los textos que distingue mal de la realidad.

82 Menandro, el Rétor, *Sobre los discursos solemnes* (*Rhetores Graeci*, vol. III, p. 359, 9 Spengel)

tiende suspender su opinión y dejar que cada uno piense lo que quiera. "Mito" se ha convertido en una palabra ligeramente peyorativa que califica una tradición sospechosa: Isócrates[63] experimentó, un día, la necesidad de decir virtuosamente que una leyenda no encuentra incrédulos: "Zeus, escribe, engendró a Heracles y a Tántalo como los mitos dicen y como todos creen"; este celo torpe traduce una mala conciencia. No sabiendo más qué pensar, el historiador Eforo comienza su historia con el retorno de los Heráclidas[64] y rehúsa remontarse más atrás; en nuestra opinión, esto era todavía una bella porción del pasado legendario. Eforo ¿rechazaba los relatos más antiguos por falsos? Podría pensarse más bien que dudaba encontrar allí la verdad y prefería abstenerse. En efecto, le fue necesario renunciar dolorosamente a la tendencia de los historiadores antiguos de aceptar en bloque toda la tradición a la manera de una vulgata.

Eforo se abstendrá de aprobar, pero él y sus pares se abstendrán también, de condenar; aquí comienza el segundo movimiento del que hablábamos: el retorno a la credulidad por la vía de una crítica metódica. Hay un fondo de verdad en toda leyenda; en consecuencia, cuando pasan del conjunto que es sospechoso, al detalle y a los mitos uno por uno, se vuelven prudentes. Dudan de los mitos en bloque, pero ninguno de ellos ha negado el fondo de historicidad de ninguna leyenda. Si ya no se trata de expresar su duda global sino de pronunciar un juicio sobre un punto determinado y comprometer su palabra de erudito serio, el historiador cree. Se inclina a sacar y salvar el fondo de verdad.

Pero, ¡cuidado!: cuando Cicerón en su libro *De re publica* o Tito Livio en su prefacio confiesan que los acontecimientos "que precedieron la fundación de Roma" son conocidos y "realzados en buenas leyendas por los poetas, más bien que transmitidos por monumentos incorruptos", no entrevén la moderna crítica histórica, no

prefiguran a Beaufort, Niebhur o Dumézil; no denuncian la incertidumbre general de los cuatro siglos que siguieron a la fundación y a la ausencia de todo documento contemporáneo de ese período: se quejan de que los documentos relativos a un período todavía más antiguo no sean seguros; ya que tales documentos existen: estos son tradiciones, pero sospechosas. No porque sean muy posteriores a los hechos, sino porque la credulidad se mezcló a ellos. Lo que Tito Livio y Cicerón rehúsan asumir es el nacimiento divino de Rómulo o el milagro de los navíos de Eneas, metamorfoseados en ninfas.

El conocimiento de los períodos legendarios va a revelar, así, un tipo de saber que nos es habitual pero que incomodaba a los Antiguos cuando se trataba de la historia: la crítica, el conocimiento conjetural, la hipótesis científica; la conjetura, *eikasis*, toma el lugar de la confianza en la tradición. Su fundamento será este: el pasado es semejante al presente. Tal había sido, ya, el fundamento sobre el cual Tucídides tratando de saber más que la tradición, había elevado su reconstrucción genial y perfectamente falsa y gratuita de los primeros tiempos de Grecia.

Este principio que permitía asimismo depurar el mito en su parte de maravilloso hizo posible creer en todas las leyendas y es lo que los espíritus más grandes de esta época igualmente grande han hecho. Aristóteles, por ejemplo, es maestro en sus palabras y cuando quiere decir "se dice que..." o "según se cree", él lo dice; distingue el mito y aquello que no es mítico.[85] Ahora bien, lo hemos visto no dudar de la historicidad de Teseo y dar una ver-

83 Isócrates, *Demónicos*, 50.

84 Diodoro, IV, 1, 2.

85 Cf. por ejemplo *Política*, 1284 A: "el mito que se cuenta sobre los argonautas abandonando a Heracles"; *Etica a Nicómaco*, 1179 A 25: "Si los dioses se preocuparan por los asuntos humanos, como creemos..." Aristóteles no creía en nada de todo esto: los dioses-astros son primeros motores y no providencias.

sión racional del cuento del Minotauro.[86] Tucídides,[87] quien no dudaba de la historicidad de Minos creía también en la de Helén, antiguo rey de los Helenos y reconstruía el verdadero papel político que habían tenido Itis, Pandión, Procne y Filomelo (quienes, según la leyenda, fueron metamorfoseados en pájaros); por el contrario, Tucídides rehúsa explicarse acerca de los Cíclopes y los monstruos Lestrigones: ¡que cada uno piense lo que quiera o lo que dicen los poetas![88] Pues una cosa es creer que en el pasado ha habido reyes y otra cosa que hayan existido monstruos que ya no existen. En el siguiente milenario, los principios de la crítica a las tradiciones estaban en su lugar: ya lo estaban en Platón.[89]

Estrabón, como sabio puede separar entonces lo verdadero de lo falso. Dionisos y Heracles han existido, fueron grandes viajeros, geógrafos aunque la leyenda pretenda que han recorrido triunfantes la tierra entera. Ulises ha existido pero no ha realizado todos los viajes que dice Homero quien recurrió a tal ficción para inculcar conocimientos geográficos útiles a sus oyentes; en cuando a Jasón en la nave de Argos, en Aieta "todo el mundo coincide en creer en él" y hasta allí "Homero está de acuerdo con los datos históricos": la ficción comienza cuando el poeta pretende que los Argonautas han llegado al Océano. Otros grandes viajeros como Teseo y Pirítoo han explorado el mundo tan lejos que la leyenda ha pretendido que llegaron hasta los Infiernos.[90]

86 Cf. notas 4 y 23; para Palefato, cap. 2, el Minotauro fue un joven hermoso llamado Toro del que Pasífae se enamoró; Tucídides tampoco duda de Cécrope o de Teseo (II, 15).

87 Tucídides I, 3 y II, 29.

88 Tucídides, VI, 2.

89 Para las edades míticas en Platón (*Política*, 268 E269 B; *Timeo*, 21 AD; *Leyes*, 677 D-685 E) quien las rectifica y cree en ellas ni más que menos de Tucídides o Pausanias, cf. Raymond Weil, *L'Archéologie de Platon*, Paris, Klincksieck, 1959, 30, 44.

90 Estrabón, I, 2, 38, c.45; 40, C. 46; I, 3, 2, C. 48.

Los espíritus no conformistas no razonan de otro modo que como lo hace este geógrafo estoico; para el epicúreo Lucrecio,[91] gran enemigo de las fábulas, las guerras de Troya y de Tebas no ofrecen ninguna duda: son los acontecimientos conocidos más antiguos. Terminemos por el gran Polibio.[92] Cuando está en presencia de una versión oficial, la relata sin comentarios: "Los Aqueos han tenido como primer rey al hijo de Orestes. Tisámeno quien fue exiliado de Esparta cuando regresaron los Heráclidas"; cuando relata un mito sin importancia toma sus distancias: tal aldea en tierra aquea "había sido construida por Heracles, según lo que dicen los mitos"; pero cuando compromete su responsabilidad de historiador somete los mitos a los métodos críticos y si pasan la prueba avanza lo siguiente: "Eolo indicaba la dirección a tomar en el estrecho de Mesina, allí donde una doble corriente hacía difícil el paso a causa del reflujo; se ha contado, así, que Eolo era el administrador de los vientos, se lo ha tomado por el rey de los vientos; del mismo modo Dánao quien enseñó la técnica de las cisternas que se ven en Argos; o Atreo, quien enseñó el movimiento retrógrado del sol, son descritos como reyes, adivinos o augures".

Objeto de credulidad ingenua, escepticismo dubitativo y conjeturas arriesgadas, el mito se transformó en algo de lo cual sólo se hablaba con muchas precauciones. Pero estas precauciones eran muy calculadas. Cuando hacen el detalle de alguna leyenda, los escritores de la época helenística y romana parecen dudosos; a menudo, se niegan a expresarse en nombre propio: "se dice que..." escriben o "según el mito" pero en la frase siguiente serán muy afirmativos con respecto a otro punto de la misma leyenda. Esas alternancias de audacia y de reserva no deben nada al azar, siguen tres reglas: no pronun-

91 *De natura rerum*, V, 324.
92 Polibio, II, 41, 4; IV, 59, 5; XXXIV, 4.

ciarse sobre lo maravilloso y lo sobrenatural; admitir un fondo de historicidad y no expedirse sobre el detalle. Un ejemplo bastará. Narrando la huída de Pompeyo hacia Brindisi y Durazzo después de que César hubo atravesado el Rubicón, Apio relata en esta ocasión los orígenes de la ciudad de Durazzo, la antigua Dirraquio, sobre el mar Jónico. La ciudad debe su nombre a Dírraco, hijo de una princesa "y, se dice, de Neptuno". Este Dírraco, afirma Apio "tuvo a Hércules por aliado" en una guerra que sostuvo contra los príncipes, sus hermanos, y es por esto que el héroe es honrado como un rey por las gentes del lugar; estos indígenas "dicen que, durante la batalla, Hércules mató por error a Jonio, hijo propio de su aliado Dírraco y que arrojó el cadáver al mar a fin de que este mar tomara el nombre del desgraciado". Apio cree en Hércules y en la guerra, no cree en la paternidad neptuniana y deja a los indígenas la responsabilidad de una anécdota.

Entre los doctos, la credulidad crítica, por así decir, alternaba con un escepticismo global y se codeaba con la credulidad irreflexiva de los menos doctos; estas tres actitudes se toleraban y la credulidad popular no estaba culturalmente desvalorizada. Esta coexistencia pacífica de creencias contradictorias ha tenido un efecto sociológicamente curioso: cada individuo interiorizaba la contradicción y pensaba del mito cosas inconciliables, por lo menos a los ojos de un lógico; el individuo, por su parte, no sufría por estas contradicciones sino que, por el contrario, cada una de ellas servía a fines diferentes.

Tomemos por ejemplo, una cabeza filosófica de primer orden: el médico Galeno,[93] ¿cree o no cree en la realidad de los Centauros? Según sea el caso.

93 Vamos a vitar sucesivamente: Galeno, *De optima secta ad Thrasybulum*, 3 (*Opera*, vol. I. pp.110 Kühn); *De Placitis Hippocratis et Platonis*, III, 8 (V, 357 Kühn; para la expresión "reducir la leyenda a la verosimilitud", cf. Platón, *Fedro*, 229 E, que Galeno transcribe, casi literalmente); *De usu par-*

Cuando se expresa como científico y expone sus teorías personales habla de los Centauros en términos que implican que para él y sus lectores más elegidos estos seres maravillosos no tenían actualidad; la medicina, dice, enseña conocimientos razonables o "teoremas" y la primera condición de un buen teorema es tener sentido "ya que si el teorema es irrealizable, a la manera de éste: *la bilis del Centauro alivia la apoplejía,* es inútil ya que escapa a nuestra percepción". No hay Centauros, o al menos nadie ha visto uno.

Los Centauros pertenecen a un bestiario maravilloso que equivale al de nuestra Edad Media y se adivina que la realidad de este bestiario era tema de dificultades o irritación. Galeno encuentra pueril la gravedad con la cual los Estoicos escrutaban las ficciones poéticas así como su empecinamiento en dar un sentido alegórico a todo lo que los poetas dicen de los dioses; por tan buen camino, dice parafraseando a Platón, se llegará hasta "rectificar la idea de los Centauros, de las Quimeras y entonces desarmará la multitud de las Gorgonas, de los Pegasos y de los otros seres absurdos e imposibles de tal género. Si, sin creer en su realidad se intenta hacerlos verosímiles en nombre de una sabiduría un poco rústica, se habrá hecho mucho esfuerzo por nada". Si nadie,

---

tium, III, 1 (III, 169 Kühn; I, 123 Helmreich) *Isagoge seu Medicus*, 1 (XIV, 675 Kühn). Nótese que Galeno menciona aquí a Esculapio con espíritu retórico; pero, al mismo tiempo, había confesado una devoción privada (vol. XIX, p. 19 Kühn) de la cual el ejemplo de su contemporáneo e igual en devoción Elio Arístides impedía sospechar que no fuera sincera; lo cual no impedía al mismo Galeno hacerse una idea demitologizada de los dioses: como muchos de los doctos, pensaba que el politeísmo griego era la deformación popular del verdadero conocimiento de los dioses, los cuales no son otra cosa, literalmente, que los astros, las estrellas, considerados con otros tantos seres vivientes en el sentido ordinario del término, pero provistos con facultades más perfectas que las facultades de los hombres; cf. las páginas sorprendentes que este anatomista ha escrito sobre la perfección de estos cuerpos divinos: *De usu partim corporis humani*, XVII, 1 (vol. IV, p. 358 sq. Kühn; cf. *Ibid*, III, 10, vol. III, p.238 Kühn).

en tiempos de Galeno, hubiera tomado al pie de la letra la leyenda de los Centauros ¿qué necesidad hubieran tenido los filósofos de hablar tan seriamente y de reducirlos a la verosimilitud? Si nadie hubiera creído, ¿qué necesidad hubiera tenido el mismo Galeno en distinguir expresamente a aquellos que no creían? Del mismo modo, Galeno en su gran libro sobre la finalidad de las partes del organismo combate largamente contra la idea de que puedan existir naturalezas mixtas como los Centauros; esto hubiera sido ridículo si los Centauros no hubieran tenido sus creyentes.

Pero, cuando el mismo Galeno busca no ya componer sus ideas sino más bien ganar buenos discípulos, parece dejar de lado a los que creen, resumiendo en cien páginas toda su disciplina y decidido a dar la más alta idea de esta ciencia, nos transmite su origen prestigioso. Los Griegos, dice, atribuían el descubrimiento de las diferentes artes a hijos de dioses o a familiares de dioses. Apolo enseñó la medicina a su hijo Esculapio. Antes de él, los hombres tenían sólo una experiencia limitada a ciertos remedios muy simples "y en Grecia estaba, por ejemplo, todo el saber del Centauro Quirón y de los héroes que él educó".

Este papel histórico dado a un Centauro no es más, seguramente, que lenguaje pomposo y convención, es lo que el Antiguo llamaba retórica y retórica era el arte de ganar más bien que el de tener razón. Para ganar, es decir para convencer era preciso partir de lo que la gente pensaba más bien que interpelar a los jurados y decir que se equivocaban en todo y que debían cambiar de visión del mundo para absolver al acusado; París bien vale una misa y un discípulo más bien vale un Centauro. Sólo que sería especioso oponer la retórica como actitud interesada a la filosofía; no quiero decir que la retórica no tenga dignidad filosófica: pienso todo lo contrario, que la filosofía y la verdad son interesadas. No es verdad que los intelectuales mientan cuando son interesados y

que sean desinteresados cuando dicen la verdad. Galeno tenía gran interés en decir la verdad sobre los Centauros, en negar su existencia ya que él ponía todo su interés en la victoria de sus ideas personales frente a sus discípulos más que en la burla a discípulos nuevos. Ya que, según los momentos, los investigadores tienen diferentes fines de guerra y diferentes estrategias. Estamos todos en lo mismo, aun cuando tomamos nuestros celos por santas indignaciones y nos hacemos una idea elevada de nuestro desinterés científico y ético, y nuestros discípulos con nosotros. Nosotros hacemos la guerra por eso que Jean-Claude Passeron llama el reparto simbólico del *beefsteak* y nuestros políticos son tan diversos como las naciones y partidos: conservar sus posiciones, establecer una liga de ayuda mutua, una liga de conquista, reinar sin gobernar, establecer la *pax Romana*, hacerse un imperio, defender sus cultivos, buscar tierras vírgenes, tener una doctrina Monroe, tejer una trama de *public relations* para controlar un grupo de ayuda mutua...

Pero, como esta política de ideas se ignora a sí misma, a menudo se interioriza. Es difícil, por ejemplo, no creer un poco en los dogmas extranjeros con los que se ha hecho una liga ofensiva o defensiva. Y se ponen las creencias en acuerdo con las palabras. Si bien se termina sin saber lo que verdaderamente se piensa. En el momento en que se apoyaba en la creencia popular en los Centauros, Galeno falto de cinismo debía estar apresado por el vértigo de una verborragia noble e indulgente y ya no sabía ni qué pensaba. Así nacen estas modalidades de creencias dubitativas, esta capacidad de creer al mismo tiempo en verdades incompatibles, que caracteriza los períodos de confusionismo intelectual: la balcanización del campo simbólico se refleja en cada cerebro. Este confusionismo corresponde a una política de alianza entre sectas. En lo que concierne al mito, los Griegos han vivido mil años en tal estado. A partir del momen-

to en que se quiere convencer y hacerse aceptar es necesaro respetar las ideas extranjeras; si se trata de fuerzas, es preciso pesarlas un poco. Ahora bien, nosotros sabemos que los doctos respetaban las ideas populares sobre el mito y que ellos mismos se dividían según dos principios: el rechazo a lo maravilloso y la convicción de que las leyendas tenían un fondo de verdad; de aquí su conciencia confusa.

Aristóteles o Polibio, tan desafiantes frente a la Fábula, no han creído en la historicidad de Teseo y de Eolo, rey de los vientos, por conformismo o cálculo político; no buscaban negar los mitos sino solamente rectificarlos. ¿Por qué rectificarlos? Porque nada que no exista actualmente es digno de fe. Pero, entonces, ¿por qué no rechazarlos en bloque? Porque los griegos jamás admitieron que la fabulación pudiera mentir completamente; la problemática antigua del mito, lo veremos, está limitada por dos dogmas que se ignoran porque son obvios; nadie puede mentir inicial o completamente ya que el conocimiento es sólo un espejo, y el espejo se confunde con lo que refleja aunque el medium no se distinga del mensaje.

Bajo esta sociología un programa implícito de verdad

Las relaciones de fuerza simbólicas o no, no son invariantes; tienen lo arbitrario de las formaciones analógicas, sin duda, pero son diferentes: su apariencia transhistórica es una ilusión analógica. Su sociología se inscribe en los límites de un programa arbitrario e histórico.

Criticar los mitos no era demostrar su falsedad sino más bien encontrar su fondo de verdad. Ya que esta verdad ha sido recubierta de mentiras. "En todos los tiempos, construyendo un edificio de ficciones sobre un fundamento de verdad, se ha evitado que la mayoría de la gente creyera en hechos producidos en otras edades o que todavía se producen; quienes gustan escuchar mitificaciones están inclinados a agregar allí sus propias quimeras; no hacen más que dañar a la verdad a la que mezclan con mentiras".[94] Pero ¿de dónde vienen tales mentiras y para qué sirven? Esto los Griegos no se lo han preguntado, al no tener una mentira nada de positivo: es un no-ser y eso es todo. No se preguntaban por qué algunos habían mentido sino más bien por qué otros habían creído; es entre los modernos, de Fontenelle a Cassirer, Bergson y Lévi-Strauss que el problema del mito

94 Pausanias, VII, 2, 6-7.

es el de su génesis. Para los Griegos esta génesis no ofrece dificultad: en su fondo, los mitos son auténticas tradiciones históricas, ya que ¿cómo se podría hablar de lo que no es? Se puede alterar la verdad pero no se puede hablar sobre nada. En este punto, los modernos se preguntaban más bien si se puede hablar para nada, sin tener algún interés; hasta Bergson, quien ha dado toda su amplitud a la idea de fabulación gratuita,[95] afirma ante todo que la fabulación tiene inicialmente una función vital: solamente esta función se perturba y gira, a menudo, en el vacío. Fontenelle fue, sin duda, el primero en decirlo:[96] las fábulas no tienen ningún núcleo de verdad y no son ni siquiera alegorías: "No buscamos, así, ninguna otra cosa en las fábulas, más que la historia de los errores del espíritu humano".

Los Griegos buscaban una verdad a través de las mentiras; se preguntaban de quién era la falta: si el candor, la ingenuidad o la *euetheia*,[97] ya que este era el nombre consagrado. Por candor se da fe a "esa parte de falsedad que se mezcla al fondo histórico"[98] y estas falsedades que se han mezclado al mito se llaman *mythôdes*.[99]

95 Sobre la función fabuladora cf. el admirable segundo capítulo de *Deux sources de la morale et de la religion*, París, PUF, 1932, pp.111, 124, 204.

96 Fontenelle, *De l'origine des fables* en *Oeuvres diverses*, Amsterdam, 1742, pp. 481-500. La concepción de Fontenelle sigue siendo original y no se asemeja ni a Voltaire ni a las ideas del siglo XX; para él, el mito habla de nada y por nada. En efecto, en Fontenelle el mismo no oculta ninguna verdad, pero la fabulación no existe tampoco: todo se explica por el encuentro fatal de numerosos y pequeños desvíos inocentes: ignorancia, entusiasmo, gusto de tejer anécdotas, vanidad del autor, loable curiosidad, etc. No hay dos campos, el de los mentirosos y el de los ingenuos: todos los hombres son sus propias víctimas. El hombre está hecho de pequeños "desvíos": no hay grandes esencias.

97 La palabra va de Heródoto, I, 60 y II, 45 a Estrabón y Pausanias, IX, 31, 7, vIII, 29.3,y VIII 8, 3. Se encuentra tambi'n en Dionisio.

98 Estrabón I, 1, 8, C.6.

99 La palabra sigue de Tucídides, I, 21 a Estrabón, citado en nota precedente, a Plutarco, citado en nota 3, a Filostrato (nota 124). Agregar Isócrates, *Paneg.*, 28. En Menandro el Rétor, *mythôdes* se opone a la historia simplemente humana, que es "más creíble" (p. 359, 9 Spengel).

El candor es el verdadero responsable de las mentiras; habría menos fabuladores si hubiera menos ingenuos.[100] La *antiqua credulitas* explica que la mayoría de los mitos remiten a épocas antiguas.[101] El mito es relación de hechos verdaderos y además con leyendas que se multiplican con el tiempo: tanto más antigua es una tradición tanto más el *mythôdes* la obstruye[102] y la hace menos digna de fe.

Por el contrario, para los modernos, será más bien la relación de un gran acontecimiento, de aquí su aspecto legendario. Tal acontecimiento está menos alterado por elementos adventicios que ampliado épicamente, ya que el alma popular engrandece los grandes hechos nacionales; la leyenda tiene por origen el genio de los pueblos que fabula para decir lo que es la verdad. Lo más verdadero en las leyendas es, precisamente, lo maravilloso: allí se traduce la emoción del alma nacional. Con razón o sin ella, antiguos y modernos creen en la historicidad de la guerra de Troya pero por razones opuestas; nosotros creemos a causa de su maravilla, ellos creyeron a pesar de lo maravilloso. Para los Griegos la guerra de Troya había existido porque una guerra no tiene nada de maravilloso: si se quita en Homero lo maravilloso lo que queda es esta guerra. Para los modernos, la guerra de Troya es verdadera a causa de lo maravilloso con que Homero la envuelve: sólo un acontecimiento auténtico que ha conmovido el alma nacional, da nacimiento a la epopeya y a la leyenda.

Una tradición mítica para los Griegos es verdad *a pe-*

100 Cicerón, *De re publica*, II, 10, 18: *minus eruditis hominum saeculis, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur.*

101 Séneca, *De constantia sapientis*, II, 2.

102 Tucídides, I, 21, 1. *Contra* Isócrates, *Paneg*, 30: más numerosos son los que han afirmado una tradición a través de los siglos y más este consentimiento secular prueba su verdad.

sar de lo maravilloso. Orígenes lo dice muy bien:[103] los acontecimientos históricos no pueden ser objeto de una demostración, aun cuando son auténticos; por ejemplo, sería imposible demostrar que la guerra de Troya ha tenido lugar verdaderamente, si alguien lo negara porque el relato de esta guerra comporta inverosimilitudes, a saber que Aquiles era hijo de una diosa, que Eneas era hijo de Afrodita y Sarpedón de Zeus. La demostración será tanto más dificultosa cuanto más incómodos estuviéramos por "todas las ficciones míticas que están inextricablemente mezcladas en la creencia universal según la cual ha habido realmente en Troya una guerra". Supongamos, entonces, continúa Orígenes, que alguien "se rehúse a creer en Edipo, Yocasta, Eteocles y Polinice porque en esta historia está mezclada la Esfinge, ese monstruo a medias humano: nuevamente la demostración sería imposible; se dirá lo mismo de los Epígonos aun cuando su historia no comporte ningún elemento ficticio y del retorno de los Heráclidas así como de mil otras historias". Los mitos tienen así, un fondo de verdad y si la historicidad de las guerras de Troya y Tebas, que todo el mundo reconoce no fuera demostrada es porque ningún acontecimiento puede ser demostrable.

Pero, entonces, si el mito al lado de las falsedades contiene algo de verdad, lo más urgente no es hacer la psicología del fabulador sino aprender a cuidarse de lo falso: la víctima es más interesante que el culpable. Los

103 Orígenes, *Contra Celso*, I, 42 (*Petrologia Graeco*, XI, 738); Orígenes agrega: "Para ser justo, sin engañarse sin embargo, es preciso leer los libros de historia distinguiendo entre acontecimientos auténticos a los cuales adherimos y acontecimientos en los que es preciso discernir un sentido alegórico secreto y que tienen un sentido secreto; finalmente, acontecimientos indignos de creencia que han sido escritos para procurar cierto placer" (el texto es dudoso: otros leen: "que han sido escritos para adular a algunos"). Sobre el problema antiguo de la historia y del empirismo cf. las páginas notables de Galeno, *De la mejor secta, a Trasíbulo*, cap. 14-15 (I, 149 Kühn). sobre la historicidad de la guerra de Troya, compartimos el escepticismo de Finley, *Journal of Hellenic Studies*, 1964, pp. 1-9.

Griegos han pensado siempre que las ciencias humanas eran más bien normativas que descriptivas, o más bien ni pensaron en la distinción:[104] una ciencia del mito, a sus ojos, no se proponía hacer comprender el error sino aprender a cuidarse del error. En lugar de preguntarse si el mito explica al rito, si revela por su estructura la del espíritu humano, si es una fabulación funcional o si se ha vuelto loco, etc., se hará más útilmente la investigación del pensamiento: se denunciará la ingenuidad humana y se separará el buen grano de la cizaña.

Y puesto que investigación hay, es menos urgente comprender los motivos del falsario que identificarlo, ¿quién es el autor de la mitología?, ¿quién ha inventado esta masa de leyendas inverosímiles y, peor aún, indecentes en donde los niños de pecho reciben una falsa idea de los dioses?, ¿quién ha prestado a los dioses una conducta indigna de su santidad? Y bien, no se sabía mucho: se ignoraba el nombre del inventor de la mitología; sin embargo, como hacía falta un culpable se lo halló en Homero, Hesíodo y otros poetas,[105] ya que son ellos, sin duda, los que han contado a los hombres estos "cuentos mentirosos": al menos, han forjado ciertos mitos. Y luego, ¿quién ha inventado las mentiras sino los profesionales de la invención mentirosa? Aun cuando tales invenciones tuvieran un alto sentido alegórico, no serían por ello pedagógicamente menos peligrosas. He aquí por qué Homero fue exiliado de la ciudad;[106] Homero, lo vemos, no es aquí el poeta que nosotros conocemos: no es el autor de la *Ilíada* sino más bien el supuesto autor de toda la mitología. Platón no regula las relaciones entre

104 G. Granger. *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Armand Colin, 1976, p. 374.

105 Platón, *República*, 377 D.

106 *República*, 378 D y 382 D. Sobre el sentido figurado y alegórico cf. Orígenes citado en nota 103. Ya Jenófanes protestaba contra las indignidades atribuidas a los dioses; cf. también Isócrates, *Busiris*, 38.

el Estado y las Bellas Letras pero sí las del Estado y la conciencia colectiva; su posición no se explica por la idea de que todo poeta forja mitos sino por esta otra idea: que todos los mitos han sido forjados por los poetas.[107]

A racionalista, racionalista y medio: ¿se puede creer seriamente que los poetas han forjado la mitología por placer? ¿La imaginación podría ser fútil? Es poco decir con Platón, que los mitos pueden ser educativos si se eligen bien: Estrabón[108] estima que todo mito tiene una intención instructiva y que el poeta no escribió la *Odisea* para divertir sino para enseñar geografía. A la condena racionalista de lo imaginario como falso replica la apología de lo imaginario conforme a una razón oculta. Ya que no se podría mentir.

Es así imposible que un mito sea enteramente mítico. Los Griegos han podido criticar a las fábulas en el detalle pero no desconsiderarlas totalmente. El único debate era decidir si la mitología era verídica sólo en parte o totalmente. Los viajes de Ulises son un curso de geografía donde todo es verídico y la leyenda de Minerva naciendo de la cabeza de Júpiter prueba, según Crisipo, que las técnicas son conducidas por la palabra, cuya se-

107 *Fedón*, 61 B. Estos mitos poéticos pueden decir lo verdadero (*Fedro*, 259 C-D; *Leyes*, 682 A).

108 Estrabón, I, 1, 10, C. 6-7; I, 2, 3, C. 15. Citamos tambi'n el texto sensacional de la *Metafísica* de Aristóteles, 1074 B1: "Una tradición, proveniente de la antigüedad más lejana y transmitida bajo forma de mito a los siglos siguientes, nos enseña que los astros son dioses (...); todo el resto de esta tradición ha sido agregado más tarde bajo una forma mítica con el fin de persuadir a la multitud y para servir a las leyes y a los intereses comunes; así, se da a los dioses forma humana (...); si se separa del relato su fundamento inicial y se lo considera solo (...), entonces precibiremos que hay allí una tradición verdaderamente divina; mientras que, según toda verosimilitud, las diferentes artes y la filosofía han sido desarrolladas tanto com fue posible varias veces, y cada una de ellas perdida, estas opiniones son, por así decir, reliquias de la sabiduría antigua conservada hasta nuestros días". (de la trad. Tricot). La religión astral de los pensadores griegos, tan sorprendente para nosotros, ha sido caracterizada excelentemente por p. Aubenque, *Le probléme de l'Etrechez Aristote*, Paris, PUF, 1962, pp.335 sq.

de es la cabeza. El mito es verídico pero en sentido figurado; no hay verdad histórica mezclada con mentiras: es una elevada enseñanza filosófica íntegramente verdadera a condición de que en lugar de considerarlo literalmente se vea allí una alegoría. Dos escuelas entonces: la crítica de las leyendas por los historiadores y la interpretación alegórica de las leyendas por parte de la mayoría de los filósofos, entre ellos los Estoicos;[109] la exégesis alegórica de la Biblia sale de allí, lanzada a quince siglos de triunfo.

La razón del alegorismo estoico era la misma que la del alegorismo bíblico: el texto considerado era tenido por verdadera autoridad; todo lo que decía Homero o los otros poetas eran la prueba. He allí un aspecto del pensamiento griego sobre el cual es preciso decir una palabra. Para demostrar alguna cosa o persuadir de alguna verdad un pensador podía recurrir a tres modalidades por lo menos: desarrollar un razonamiento estimado como riguroso; conmover el corazón de sus oyentes por medio de la retórica o alegar la autoridad de Homero o de algún otro poeta antiguo. Los Estoicos, escribe Galeno[110] irritado, son virtuosos en materia de lógica pero cuando se trata de poner esta lógica en práctica sobre algún problema determinado, no valen nada y recurren al modo de argumentación más vacío posible: acumulan citas de poetas como testimonios.

¿Razonamiento riguroso? Gran lector de los *Segundos Analíticos*, Galeno[111] no conoce otra demostración

109 Cf. nota 98. Aristóteles pertenecía a la primera escuela y detestaba la alegoría: "las sutilezas mitológicas no merecen ser sometidas a un serio examen" (*Metafísica*, B4, 1000 A19).

110 Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3(vol. V p. 225 Kühn) habida cuenta del contexto.

111 *De placitiis*, II, 3 (p.222 Kühn), para los *Segundos Analíticos*; para el silogismo y la lógica de Crisipo, p. 224 donde Galeno opone la demostración científica a la dialéctica, con sus tópicos, a la retórica, con sus lugares y a la sofística con sus juegos de palabras capciosos. Galeno se considera a sí mis-

que la silogística (llega a decir geométrica); no estoy seguro de que haya cumplido con sus promesas en el *De usu partium* donde demuestra la finalidad de cada uno de los órganos del cuerpo humano sobre la analogía de los artefactos construidos por los hombres. La pretensión de rigor y aun de deducción según el ideal aristotélico se reduce ordinariamente a una actitud ética (se busca sobriedad, no se dirá cualquier cosa) y a una cierta relación con los otros; se distinguirá demostración y persuasión y se negará a actuar sobre la sensibilidad de los lectores, como lo hace la retórica. Ciertamente el arte retórico proporcionaba a los conferenciantes o predicadores, discursos-tipo, modelos de argumentación, lugares —comunes o no— que sólo bastaba desarrollar; la especificidad de la retórica no dudaba en negar la apariencia técnica y la frialdad para persuadir por entusiasmo comunicativo, por encanto de la insinuación, por movimientos irresistibles o a veces por tensión nerviosa cautivante. Este arte de predicadores laicos era reconocido como un modo de persuasión perfectamente le-

---

mo un espíritu riguroso, ávido de apodicticidad (*De libris propriis*, 11; vol. XIX, p. 39 Kuhn), y en medicina prefiore las "demostraciones *grammicas*" es decir geométricas a las "pisteis retóricas" (*De Foetuum formatione*, 6; vol. IV, p. 695 Kuhn); ocurría a los mismos retóricos, fingir que recurrían a la demostración cientffica (*De praenotione ad Epinenem*, 1; vol. XIV, p. 605) En la distinción que hago aquí entre rigor y elocuencia, describo dos actitudes: no tomo en sentido antiguo y en toda su precisión lo que las escuelas filosóficas llamaban demostración, dialéctica y retórica; la retórica usaba silogismos o, al menos, entimemas; y la demostración, aunque sin quererlo, era a menudo mós dialéctica y hasta retórica, que demostrativa (P. Hadot, "Philosophie. dialectique, rhétorique dans l'Antiquité" en *Studia philosophica*, XXXIX, 1980, p. 145). Estudiamos aquí menos los métodos de persuasión que las actitudes frente a la persuasión y la verdad; en este sentido, es interesante ver a Galeno negar ciertos medios de persuasión: no quiere creer sin pruebas "como se cree en las leyes de Moisés y en Cristo" (*De pulsuum diferentiis*, vol VIII, p. 579 y 657); no es menos interesante ver que en los Estoicos "las condiciones objetivas de la persuasión se confunden con una fuerte convicción subjetiva" (E. Bréhier, *Chrysippe et l'Ancien Stoicisme*. Paris, PUF, 1951, p. 63).

gítimo, o más bien el público se dividía entre este modo y el precedente.

Pero existía, también, un tercer modo de persuasión, al menos entre los fundadores del estoicismo: invocar el testimonio de los poetas y particularmente de Homero. Galeno[112] se indigna al ver a un Crisipo renunciar tan a menudo a demostrar científicamente y a preferir multiplicar las citas de Homero, del mismo modo que los retóricos buscaban impresionar a los jueces llevando a la barra el mayor número posible de testigos. Es así como

112 *De placitiis*, VI, 8 (vol. V, p. 583 Kuhn). Sobre las citas de poetas célebres de Homero a Eurípides que Crisipo multiplicaba queriendo demostrar que el *heremonikon* residía en el corazón y no en la cabeza, cf. *De placitiis*, III, 2 y 3 (p. 293 sq.) Según Galeno, Crisipo se imaginaba que mientras más poetas citara como testigos más probaría, lo que es sólo procedimiento retórico (III, 3, p. 310). ¿Cómo podían justificar, los Estoicos, este recurso a la poesía y a los mitos como autoridades? ¿como expresiones del sentido común? Es, sin ninguna duda, la respuesta que hubieran dado; todos los hombres sacan de los datos de los sentidos nociones comunes, todos creen en la realidad de los dioses, en la inmortalidad del alma, etc. (Bréhier, *Chrysippe*, p. 65) Además de los mitos y de la poesía, la etimología de las palabras era otro testimonio de este sentido común (sobre el *etymon*, a la vez sentido primero y sentido verdadero de un vocablo, cf. Galeno, vol. V, p. 227 y 295). Los proverbios, dichos y modos de hablar, eran igualmente prueba. Pero en esto consideramos menos lo que los Estoicos creían hacer que aquello que hacían sin querer. En todo caso, dos ideas coexisten, al menos, en ellos: en todo tiempo, los hombres tienen nociones comunes que son verídicas, por una parte; por otra, los hombres han tenido en sus orígenes un conocimiento de la verdad más grande y más divino que los hombres de hoy; las dos ideas no van de acuerdo, tratando una y otra de justificar como pueden esta misteriosa autoridad que los Estoicos prestaban a la palabra mítica, poética y etimológica. Sobre la poesía como poseedora del don de decir la verdad, veáse sobre todo Platón, *Leyes*, 682 A. La poesía es, entonces, inspirada y todo texto inspirado (por ejemplo el de Platón) estará emparentado con la poesía, incluso si está en prosa(811 C). Si la poesía se emparenta con el mito, no es porque los poetas cuentan mitos sino porque mito y poesía son ambos inevitablemente verdaderos y, puede decirse, de inspiración divina. Se comprende entonces, la verdadera razón por la cual Epicuro condenaba a la poesía: no condenaba el hecho de escribir en verso más que escribir en prosa ni, tampoco, el *contenido* mítico y por esto mismo, a sus ojos, mentiroso en muchos versos: condenaba a la poesía como *autoridad*, como fuente pretendida de verdad y la condenaba *a igual título* y sobre el mismo plano que al mito. Condenaba asimismo otro modo de persuación del que también hemos hablado: la retórica.

Crisipo, queriendo probar que la razón gobernante habitaba el corazón más que el cerebro, había llenado grandes páginas con citas poéticas de este género: "Aquiles decidió en su corazón sacar la espada". Yo no sé si se ha reconocido la verdadera naturaleza de esta prueba por la poesía entre los Estoicos, quienes no parecen haber hecho la teoría pero su práctica constituía una teoría implícita.

El prestigio de Homero como clásico,[113] o más bien como signo nacional de reconocimiento de toda Grecia, no es demasiado grande, ni el prestigio de la poesía en general: Crisipo no es Heidegger; además Homero alegaba muchos otros poetas y hasta poetas trágicos, olvidando que los Trágicos ponen en boca de sus personajes lo que el papel les exige[114] más que la verdad. Y, además de la poesía, Crisipo y los otros Estoicos alegaban los mitos cuya interpretación alegórica habían buscado sistemáticamente.

Sin embargo, no creían que los mitos y la poesía transmitieran una sabiduría revelada, ya que les acontecía a menudo defender con igual título los proverbios y las etimologías: el sentido "etimológico" era a sus ojos "auténtico", el sentido "verdadero" (tal es la significación de la palabra *etymon*); no veían entonces, en la actividad poética, un método privilegiado de acceso a la verdad. ¿Qué había de común entre poesía, mitos, etimologías y

113 Esta superstición sobre Homero y sobre la poesía en general merecería un estudio. Durará hasta el final de la Antigüedad; a comienzos del siglo quinto, los espíritus pensaban lo mismo sobre Virgilio: unos, lo tenían por un simple poeta, autor de ficciones, mientras que otros veían en él un poco de ciencia cuyo menor verso decía verdad y merecía ser ahondado hasta sus abismos cf. Macrobio, *Saturnales*, I, 24 y III-V. Se trata aquí de otro problema: el de las supuestas relaciones entre un texto y su referente. Sobre la verdad de la poesía en los Estoicos, las indicaciones de M. Pohlenz, *Die Stoa*, Gottingen, Vandenhoeck y Ruprecht, 1978, vol. I, p. 183 y 235, son menos justas que el resto del libro.

114 Galeno, *De placitiis*, V, 7(vol. V, p. 490 Kühn). Sobre Crisipo, Homero y Galeno, cf. F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles lettres, 1956, p. 274.

proverbios? ¿Era una prueba para el consentimiento general? No, porque entonces la prosa hubiera sido igualmente probatoria o simplemente una frase escuchada en la boca de alguien. ¿Era la antigüedad de tales testimonios? No, porque el mismo Eurípides hubiera podido ser llamado como aval.

Yo supongo que la explicación es que la poesía está del mismo lado que el vocabulario, el mito y las expresiones hechas: lejos de sacar su autoridad del genio del poeta es, a pesar de la existencia del poeta, una especie de palabra sin autor; no tiene locutor, ella es "lo que se dice"; no puede, entonces, mentir ya que sólo un locutor podría hacerlo. La prosa tiene un locutor que dice la verdad, miente o se engaña; pero la poesía no tiene más autor que el vocabulario; se asemeja al mito y la razón profunda que hacía decir a los Griegos que un poeta narraba por definición mitos, se debe quizá menos a la frecuencia de las alusiones mitológicas en las obras poéticas que al hecho de que mito y poesía sacan de sí mismos su autoridad; la verdad salía de la boca de los poetas tan naturalmente como de la boca de los niños: no hacían sino reflejar las cosas mismas. Expresaban la verdad tan naturalmente como las fuentes manan y no hubieran podido reflejar lo que no existe; ya que tanto para Crisipo cuanto para Antístenes, no se puede hablar de lo que no es.[115] La poesía es espejo, involuntario y verídico, y es porque ella refleja involuntariamente que Crisipo no dejaba de acumular los testimonios de poetas: si los poetas hubieran sido a sus ojos pensadores reflexivos que asumieran la responsabilidad de una doctrina, una sola cita hubiera bastado como subraya Galeno; pero ellos dicen la verdad como si no pensaran: Crisipo maravillado no se cansa de mostrar cómo el subsuelo sobre el cual reposa su propia filosofía no cesa de ensordecer la verdad por todos lados.

115 P. Aubenque, *Le problème de l'Etre chez Aristote*, p.100.

Ya que los Estoicos estaban seguros de antemano de que mito y poesía dicen la verdad, no les queda sino violentarlos para hacerlos coincidir con esta verdad; la alegoría será ese lecho de Procusto. Ellos no retroceden ante nada. Se mostró un buen día a Crisipo una pintura en la que la imaginación sensual de los *ciceroni* quería reconocer a Juno inflingiendo a Júpiter un agradable tratamiento que no se puede honestamente nombrar; Crisipo supo reconocer allí una alegoría de la materia absorbiendo la Razón espermática a fin de engendrar al cosmos.

Para el filósofo el mito era una alegoría de verdades filosóficas; para los historiadores, era una ligera deformación de las verdades históricas. Dicho sea de paso, una y otra versiones se encuentran en Platón, pero pasemos por alto este tema que haría retroceder a los comentadores más intrépidos; unas veces Platón forja sus propios mitos que son aproximación a la Idea; otras, como se ha indicado rápidamente, más arriba, encuentra en su camino algunos de los mitos históricos griegos y los somete, entonces, al mismo género de crítica que hacían los historiadores de su tiempo. Sin embargo, en Platón, la alegoría filosófica, esta semi-verdad, correspondía a la vez a la participación de lo sensible en la verdad de las Ideas y, no obstante, a la imposibilidad de una ciencia rigurosa de lo sensible.¿Cómo explicaban los Estoicos que los poetas decían la verdad por la alegoría? ¿Para ocultar y mostrar la verdad en un enigma? ¿Por alguna ingenuidad antigua? Quizá tampoco estos pensadores han pensado en esta cuestión: para los Griegos el medium desaparecía detrás del mensaje.

Alegorías o tradiciones un poco alteradas, los mitos encuentran generalmente credibilidad si bien en plena *Metafísica* un Aristóteles[116] poco inclinado a desarrollar

116 Aristóteles, *Metafísica*, B 4, 1000 A 12.

críticas fáciles, estime oportuno sin embargo discutir en un tono de ironía áspera, las leyendas sobre la ambrosía y el néctar, licores de la inmortalidad. Hasta aquellos que desconfiaban de los mitos no llegaron a negarlos totalmente, de aquí su dificultad; esta es la razón por la cual, a menudo, parecen creer sólo a medias en sus leyendas o creer que creen...¿Pero, existen modalidades parciales de creencia? ¿No dudaban, más bien, entre dos programas de verdad? No era su fe la que estaba dividida, sino el mito el que a sus ojos estaba podrido a medias ya que dependía de dos verdades: una crítica de lo inverosímil o de lo indigno que se refería al contenido y un racionalismo de la imaginación según el cual era imposible que el continente no contuviera nada y que se imaginara en el vacío. El mito mezclaba, siempre, lo verdadero y lo falso; la mentira servía para adornar la verdad[117] a fin de hacerla pasar o bien decía la verdad. Pero no se podría mentir inicialmente. El mito transmitirá sea una enseñanza útil, sea una doctrina física o teológica bajo el velo de una alegoría,[118] sea el recuerdo de acontecimientos del tiempo pasado. Como dice Plu-

117 Sobre el mito como ornamento o como distracción para hacer digerir la verdad, cf. Lucrecio, I, 935; Aristóteles, *Metafísica*, 1074 B 1; Estrabón, 1, 6, 19, C. 27. Sobre la idea de que no se puede mentir inicialmente, cf. P. Aubenque, *Le problème de l'Etre chez Aristote* p.72 y nota 3.

118 Acerca del enorme tema de la interpretación alegórica de los mitos y, ante todo, en Homero, habría tantas cosas por decir que después de haber mencionado el libro de Jean Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, Les Belles Lettres, 1958 y recordado que tal interpretación era anterior a los Estoicos y que se había transformado en francamente popular (Diodoro, III, 62: interpretación física de Dionisos como siendo la vid; cf. Artemidoro, *Llave de los sueños*, II, 37, p.169, 24 Pack y IV, 47, p. 274, 21) y que terminará en el alegorismo bíblico, nos limitaremos a mencionar *El Antro de las ninfas* de Porfirio, *Las Alegorías homéricas* de Heráclito, el *Compendio de teología* de Cornuto y a remitir a F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, Paris, Geuthner, 1942, p. 2 sq.; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956; P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines à Plutarque*, Paris, 1905.

tarco[119] la verdad y el mito tienen la misma relación que el sol y el arco iris que disipa la luz en una variedad matizada.

Lo que interesa en esto es el mito como tradición histórica. Como la forma mítica no fue nunca puesta en cuestión, la crítica antigua se diversificó según el contenido: dar de los dioses míticos una versión más piadosa, transformar a los héroes en personajes históricos. En efecto, las leyendas nos traen anécdotas o relatos que conciernen a importantes personajes de los tiempos heroicos; son otras tantas fuentes para la historia y ¿qué es la historia? Es la política de antes. Se va a considerar al mito en un sentido político. Los Griegos no serán los últimos en actuar así y Maquiavelo hará lo mismo: Moisés fue, según él, un príncipe que hubo de conquistar el trono, lo cual supone un mérito mayor sobre quienes no hacen más que heredarlo; comparte, sin embargo, tal mérito con Ciro, Rómulo y Teseo quienes conquistaron, también, el poder y "aunque no se deba hablar de Moisés ya que él no hizo más que ejecutar la voluntad de Dios, sin embargo," se convendrá que sus métodos "no parecen ser muy diferentes" de los de otros príncipes; "aquel que lee la Biblia con sentido común verá que Moisés, para asegurar la observancia de las Tablas de la Ley fue obligado a dar muerte a una infinidad de gente". No es necesaria la Biblia para que Maquiavelo dé esta versión política de Moisés; le había bastado con leer las *Antigüedades judaicas* de Flavio Josefo quien inflige a Moisés el tratamiento que Tucídides o Aristóteles inflingían a Teseo o a Minos.[120] Y probablemente con el mismo sentimiento secreto de que es preciso no hacer-

119 Plutarco, *De Iside*, 20, 358, F. Plotino profundizará una idea muy semejante (*Enéadas*, III, 5, 9, 24).
120 Maquiavelo, *El Príncipe*, capítulo 61; *Discurso sobre Tito Livio*, III, 30: cf. también el *Contra Apio* de Josefo, 157 sq.) nótese, en el cap. 160, la idea de que la religión ha servido a Moisés para volver dócil al pueblo).

se una idea pueril de los príncipes: la grande y sublime cosa llamada política no está hecha para ingenuos. Ahora bien, nada es más ingenuo que la leyenda; ella ve a los príncipes con los ojos de niños: son sólo amores con los dioses, hazañas extravagantes, milagros hechos para deslumbrar a la buena gente. ¿Cómo dar al texto de la historia más antigua su seriedad política?

Por suerte la cosa es posible ya que si las puerilidades inverosímiles son evidentemente falsas, lo falso por su parte no es otra cosa que parte de lo verdadero deformado. Es así posible restituir el verdadero texto de la historia y hemos visto que Polibio o Aristóteles han re-encontrado el sentido original de Eolo o del Minotauro, pero el más magistral entre los correctores fue Palefato. Sus principios son muy sanos: a menos que sean instruidos, los hombres creen todo lo que se les cuenta, pero los sabios no creen en nada; en lo cual se equivocan ya que todo eso de lo cual se habla ha existido (si no, ¿cómo hablarían?); solamente que deberá mantenerse firme la regla de que sólo es posible lo que todavía hoy existe.[121]

Para pasar del mito a la historia, será suficiente rectificar los errores que son, a menudo, simples confusiones de palabras. Los Centauros de los que hablan los poetas son imposibles ya que si hubieran existido seres híbridos los habría aún hoy; un instante de reflexión permite ver de dónde ha salido la leyenda: para matar toros salvajes alguien inventó montar caballos y clavarles un dardo *(kentô)*. Dédalo no fabrica más estatuas vivientes y móviles pero tuvo un estilo más plástico y vivo que sus rivales. Pélope no tuvo jamás caballos alados

121 Para Palefato no ha podido disponer más que de una edición de 1689, en los *Opuscula mythologica, physica et ethica* publicados en Amsterdam por Th. Gale. Sobre Palefato cf. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 149; K.E. Muller, Geschichte der antiken Ethnographie, vol. I, p. 218; F. Jacoby, *Atthis, the local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 324, nota 37.

pero tenía un navío en el que estaban pintados caballos alados. Palefato, subrayémoslo, no pone en duda un instante la historicidad de Dédalo, de Pélope ni de Eolo (que explica del mismo modo que Polibio). Admite, también, que en esos tiempos lejanos los dioses se mezclaban con los humanos; Atenea y Apolo han intervenido en el suplicio de Marsias y Apolo ha amado realmente a Jacinto pero sería pueril creer que este dios ha escrito el nombre de su amado sobre los pétalos de una flor; la verdad es que Apolo se limitó a dar a esta flor el nombre del bello adolescente.

Vemos hasta dónde Palefato lleva el optimismo racionalista; el texto de la verdad no está irremediablemente dañado, y con razón: no se puede mentir *ex nihilo*, sólo se puede deformar la verdad. El pensamiento de Palefato deja de ser aberrante si se ve que está sostenido por esta idea cara a los Griegos, y por esta otra idea: que el problema de recobrar el texto original ha sido bastante estrechamente definido ya que el error es múltiple y el buen sentido uno solo.

¿Y cómo recobrar este buen sentido? Yendo contra la corriente. En efecto, existe una inclinación a la deformación entre los hombres, quienes deslizan sobre todos los obstáculos que constituyen las relaciones de choque con las palabras; toman una palabra por una cosa, una palabra por otra, una pintura por la realidad, una cosa por una idea. Se ve la originalidad de Palefato frente a la crítica de los mitos tal como se practicaba a partir de Hecateo: según éste, el mito no ha recibido adiciones extrañas sino que ha sufrido alteraciones. Esta es la razón por la cual Palefato es el único que deja subsistir la intervención de los dioses: no mide el pasado mítico según la realidad presente en donde los dioses ya no intervienen, sino que considera al mito en sí mismo y lo encuentra caricaturizado por contrasentidos o por retruécanos involuntarios. En lugar de quitar lo sobrenatural, rectifica deformaciones semilógicas.

El mito es una copia del pasado y esta copia está menos interpolada que alterada. Palefato no cree que el mito vehiculice la historia, transmita el recuerdo de los reyes, de los fundadores, de los señores del mar; o al menos, los únicos mitos que critica son anécdotas privadas, simples hechos diversos de otros tiempos, que las deformaciones semióticas han transformado en falsamente maravillosos: un mito nace de un retruécano. Palefato reduce, así, la leyenda de Pandora (poco importa cómo la toma) a la anécdota de una dama rica a quien le gustaba maquillarse.

Hechos diversos cuyo recuerdo se ha conservado hasta nuestros días a causa de lo maravilloso allí aglutinado. Pero somos nosotros quienes lo decimos no los Griegos; ellos no se preguntan jamás por qué ni cómo las tradiciones eran transmitidas. Estaban allí y no les hacía falta nada más. Los Griegos no se sorprendieron ni por un momento de que los reflejos del pasado estuvieran junto a ellos: recogen mitos por doquier. ¿Cómo estos aerolitos llegaron hasta ellos? No piensan en esto; no ven el medium y perciben sólo el mensaje. Y no se sorprenden tampoco de que el pasado haya dejado un recuerdo: es obvio que toda cosa tiene su reflejo, lo mismo que los cuerpos tienen su sombra. La explicación del mito es la realidad histórica que él refleja, ya que una copia se explica por su modelo. Los Griegos no se preguntan cómo los reflejos han podido atravesar tantos siglos, por cuáles vías ni con cuáles intenciones. Del mismo modo, en el *Cratilo* las palabras se explican por las cosas que describen; el tiempo se limita a alterar las palabras y estas alteraciones no merecen ya el nombre de historia: no obedecen a leyes fonéticas, son aleatorias e inesenciales; no ofrecen regularidad ni tienen ningún interés. Tampoco se considerará que el mito haya podido deformar la verdad histórica por razones positivas tales como la admiración o la emoción nacional; la causa de sus alteraciones es sólo negativa, reside en una falta de espíri-

tu crítico. Los Griegos no tuvieron jamás una ciencia de mito como tal, sino solamente una ciencia histórica que transmitía los mitos.

Porque el modo de transmisión no cuenta; la palabra es un simple espejo. Por palabra, los Griegos entendían el mito, el léxico o más bien la etimología, la poesía, los proverbios; dicho brevemente: todo lo que "se dice" y habla por sí mismo (ya que nosotros sólo repetimos). Entonces, ¿cómo podría la palabra hablar de nada? Sabemos qué gran problema ha sido la existencia de la nada para la filosofía griega hasta Platón: es otro síntoma de este "discurso" del espejo que acabamos de encontrar en el problema del mito. Para engañarse, mentir o hablar en el vacío es preciso hablar de lo que no es; ahora bien, es preciso que lo que no sea, sea para que se pueda hablar; pero ¿qué es una nada que no es? Platón decidió franquear el punto, matar a "nuestro padre Parménides" y por medio de una violencia tan grande como aquella por la cual los matemáticos griegos acababan de admitir la existencia de números no numerables (los famosos "irracionales"), admitir que el no-ser es. Nos sorprendemos de que el esfuerzo haya debido ser tan grande; pero, si la palabra es un espejo la dificultad se comprende: ¿cómo un espejo podría reflejar un objeto que no está allí? Reflejar lo que no-es, significa no reflejar: inversamente, si el espejo refleja un objeto, tal objeto existe: entonces, el mito no podría hablar de nada. Conclusión: estamos seguros de antemano de que el mito más ingenuo tendrá un fondo de verdad; y si nos preguntamos con Palefato sobre el origen de los errores que en él se encuentran, constataremos que estos errores son simples accidentes de reproducción: el original era auténtico pero, al reflejarlo, se ha tomado una palabra por otra, una cosa por una palabra, etcétera.

Reflejar la nada es no reflejar; reflejar la bruma será análogamente reflejar en forma confusa: cuando el objeto es confuso, el espejo también lo es. Los grados del sa-

ber serán, así, paralelos a los del ser; todo el platonismo está allí. El joven Aristóteles se enredará todavía, en el siguiente problema: el principio según el cual todo es perimible debe ser, él mismo, perimible, pero si tal principio perime entonces las cosas dejan de perimir... Lo que se dice de las cosas comparte la suerte de las cosas: una ciencia de lo confuso será, ella misma, ciencia confusa, pobre ciencia conjetural. Por el contrario, una ciencia será noble si las cosas que refleja son, ellas mismas, elevadas.

"En materia de mitos" escribe Platón, "a falta de saber cómo han ocurrido realmente los acontecimientos antiguos, nosotros hacemos de tal manera que la falsedad tenga, lo más posible, aspecto de verdad".[122] Platón no ironiza; la falsedad —lo sabemos— no es más que inexactitud y rectificamos, así, tradiciones inexactas para llegar a lo que parece ser la verdad; en términos modernos, formulamos hipótesis históricas verosímiles. Frente a la edad mítica, los Griegos han tenido dos actitudes: la ingenuidad que quiere creer para encantarse y ese sobrio régimen en perpetuo suspenso que se llama hipótesis científica; pero no encontraron nunca la tranquila seguridad con la cual, al entrar en el período propiamente histórico, creen a través de la palabra de los historiadores en sus predecesores que aquéllos reproducen. Expresaban así el estado de duda científica que conservaban frente al mito, diciendo que la época heroica era muy lejana, demasiado borrada por el tiempo para poder discernir allí sus verdaderos contornos, con plena exactitud.[123]

122 Platón, *República*, 382 D.
123 Plinio, Historia natural, XI, 17, 1: "relique vetustatis situ obruta"; Tucídides, I, 21, 1; Diodoro, V, 1, 1.

¿Cómo devolver al mito su verdad aitiológica?

Para depurar el mito y hacer una tradición exclusivamente histórica, será suficiente con eliminar todo aquello que no tenga un equivalente constatado en nuestra era histórica: "Tengo un humor incrédulo frente al *mythôdes* y con razón: no he conocido jamás a nadie que lo haya constatado con sus ojos; alguien dice que otro se lo ha contado; el segundo que él es de esta opinión y el tercero lo olvida cuando un poeta habla".[124] Afirmémonos entonces en las realidades actuales que han sido debidamente constatadas. ¿Vosotros me decís que Hércules de mortal que era ha llegado a ser un dios? "Me haríais un placer explicándome cómo una cosa ha podido ser posible antes y dejar de serlo hoy".[125] Las cosas actuales dan la medida de lo que es naturalmente posible. "Se dice que los héroes tenían diez codos de altura; es una mitología fascinante pero mentirosa e increíble, si se considera la naturaleza cuya medida dan los individuos actuales".[126] La reducción del mito a la historia exigirá dos operaciones; Palefato se limitaba a purificar las tradiciones de aquello que era físicamente increíble: queda

124 Filostrato, *Heroico*, VII, 9, p. 136 (p. 7, 26 De Lannoy).
125 Cicerón, *De natura deorum*, III, 16, 40, Cf. tambi´n *De divinatione*, II, 57, 117.
126 Filostrato, *Heroico*, VII, 9, p. 136 (p.7, 29 De Lannoy).

por quitar lo que es históricamente imposible, a saber: la coexistencia de dioses y mortales; ya que en nuestra edad histórica los dioses están bien lejos de los hombres. La agitada evolución de Pausanias de quien vamos a tomar la mayoría de los ejemplos, se desarrolla entre estos dos términos.

La naturaleza, dicen los Epicúreos tiene si no leyes que obligarían a hacer tal o cual cosa, al menos pactos o *foedera* que prohíben ciertas cosas y, particularmente, borrar las fronteras entre las especies vivas. No podría haber, entonces, metamorfosis. Se cuenta que al borde del Po un músico se transformó en rey del lugar y que a su muerte la voluntad de Apolo lo transformó en cisne; "por mi parte, escribe Pausanias,[127] creo en efecto que un músico fuera rey en ese lugar, pero que un hombre se transforme en pájaro no es, a mis ojos, cosa digna de fe". Ya no podrían tampoco existir monstruos. ¿Qué hacer de Cerbero? Sobre el Ténaro se mostraba la ruta por donde Heracles trajo a la tierra al perro del infierno; lamentablemente, dice aún Pausanias, "no hay en el fondo de esa gruta camino alguno que lleve bajo tierra y no es preciso creer, tampoco, que los dioses tienen una especie de dominio subterráneo donde guardar las almas". Es Hecateo de Mileto en persona quien encontró "una explicación verosímil"; el "perro" del infierno era en realidad una serpiente gigante cuyo veneno era mortal y a la que Heracles mató.[128] Los doctos no creían en los monstruos: hipocentauros, quimeras y Scilla,[129] y Lucrecio[130] confirmó este escepticismo por medio de la física epicúrea. Y esta es la razón, también, por la que nadie creía en la Gigantomaquia: que los dioses hayan debido combatir con Gigantes de pies de serpientes es una

127 Pausanias, I, 30, 3.
128 Pausanias, III, 25, 5.
129 Artemidoro, *Llave de los sueños*, II, 44 (p. 178, 7); IV, 47 (p. 272, 16 Pack).
130 Lucrecio, V, 878; IV, 730.

concepción indigna de la majestad de los dioses y biológicamente imposible.[131]

Pausanias es un nuevo Palefato. Pero sólo eso; Homero, quien mostraba a los dioses mezclados con los hombres en la época heroica, admitía tácitamente que esto había cesado de ocurrir. Pero como la historia antigua se parece a la actual, es preciso que en los tiempos heroicos tampoco haya ocurrido. Un mito histórico será un mito sin dioses. Cuando los dioses, los hombres y las fieras se frecuentaban familiarmente, era la edad de oro; pero, desde que el mundo se hizo real, los dioses se ocultan y ya ninguna comunicación es posible;[132] "pero, concluye Pausanias, hoy que la perversión ha subido al nivel que conocemos, los hombres ya no son transformados en dioses sino en la vana retórica que la adulación dirige al soberano".[133]

Desde entonces, se podría hacer con Artemidoro,[134] una especie de clasificación de las tradiciones míticas según su dignidad cultural. Ciertas tradiciones son verosímiles tanto histórica como naturalmente, aun cuando son verdaderas; las tradiciones en las que los dioses intervienen, que son físicamente plausibles, "no son verdaderas en el fondo pero son asumidas como verdaderas por la multitud, de antemano", por ejemplo "los relatos concernientes a Prometeo, a Níobe y a los diferentes héroes de la tragedia". En cambio, las leyendas contrarias a la naturaleza tales como "la Gigantomaquia, los guerreros nacidos de los dientes del dragón en

131 Platón, *República*, 378 C; Cicerón, *De natura deorum*, II, 28, 70; Pausanias, VIII, 29, 3; Artemidoro, *Llave de los sueños*, IV, 47, p.274, 16 Pack; *Aetna*, 29-93.

132 He reunido referencias en *Pain et Cirque*, p. 581 y nota 102, p. 741; citamos sobre todo a Jenofonte, *Memorables*, IV, 3, 13.

133 Pausanias, VIII, 2, 4-5.

134 Artemidoro, IV, 47, p.274, 2-21 Pack. Tengo bajo los ojos la admirable traducción Festugière; tres de mis estudiantes: Maurice Blanc, Gilbert Casimiri y Jacques Cheilan hicieron conmigo en 1968 una traducción de Artemidoro, pero... ¡lo hemos hecho menos bien que la traducción citada!

Cálcides y en Tebas, y otras leyendas semejantes" no tienen "absolutamente ningún fondo y están llenas de necedades e inepcias". Mitos verdaderos, verosímiles, inverosímiles. En Historia se reciben sólo los primeros y los segundos se admiten como cultura general: se pueden sacar de allí temas de tragedias y citarlas como *exempla* retóricos[135] del mismo modo que los psicólogos y filósofos modernos utilizan ejemplos tomados de las novelas. Estos *exempla,* dicen Quintiliano y Dión, son si no creídos al menos recibidos como argumentos. Si se sueña con un mito falso pero verosímil, Artemidoro aconseja interpretar el sueño en sentido recto; pero si se sueña con un mito inepto, las esperanzas que se alimenten serán vanas.

El historiador debe eliminar a los dioses del período mítico. Ni Cicerón ni Tito Livio creían que Rómulo tuviera por padre a Marte y Pausanias no cree que Orfeo haya tenido por madre una ninfa.[136] Es por esto que lo que nosotros llamamos evemerismo complacía tanto a los pensadores de ese tiempo: es imposible creer en el dios Hércules[137] pero es históricamente sano considerar a Hércules, Baco y a los Dióscuros como grandes hombres que, en reconocimiento, han sido tomados por dioses e hijos de dioses.[138] Pausanias que es un especialista en mitos más que un historiador propiamente dicho, transmite sin pestañear la mayoría de las leyendas que se le han narrado, pero a veces excluye de los mitos la intervención de los dioses. Acteón fue, se dice, desgarrado

135 Dión de Prusia, XI, *Discurso Troyano*, 42; Quintiliano, *Institución Oratoria*, XII, 4.

136 Cicerón, *De re publica*, II, 10, 18; Tito Livio, prefacio, 7; en I, 4, 2, escribe que la Vestal atribuyó la paternidad de los gemelos a Marte "sea que lo creía verdaderamente, sea por ocultar su falta bajo una ilustre paternidad". Pausanias, IX, 30, 4; en IX, 37, 7, escribe también, con una precisión reveladora: "Los reyes Ascálafo y Almeneo *eran llamados* hijos de Ares y Astioquea, *hija* de Zeus."

137 Cicerón, *De natura deorum*, III, 16, 40 sq.

138 Cicerón, *Tusculanos*, I, 12, 27 sq.

por sus perros por voluntad de Artemisa "pero yo creo que, sin intervención divina los perros de Acteón se enfermaron de rabia y lo mataron como lo hubieran hecho con un desconocido".[139] Nuestro mitógrafo va, así, más lejos que su colega Palefato. Dionisos no tiene nada que ver con la muerte de Tritón, un tritón o los tritones: es mejor creer en otra versión de la leyenda que ve en Dionisos una alegoría física y explica que los pescadores de Tanagra han arrojado vivo al mar para embriagar a un tritón que asolaba la costa y así poder matarlo más fácilmente. Ya que los tritones existen y Pausanias ha visto alguno: en Roma el procurador imperial *a mirabilibus* le mostró uno cuyos restos se conservaban en las colecciones del príncipe.[140]

El criterio de las cosas actuales como medida de todas las cosas es un principio sano pero de delicado manejo: Pausanias duda de muchas cosas pero no de los tritones, tampoco duda de los pájaros del lago Etinfalo ya que se los ve aún hoy en Arabia.[141] En efecto, no es necesario medir las cosas actuales por lo que sabemos de ellas;[142] un cierto Cleón, de Magnesia de Sipilo, autor de *Paradoxa* había hecho notar que quienes nada han visto niegan equivocadamente ciertas rarezas.[143] Y Pausanias admite que cuando se sacrifica a Eteocles y Polinices la llama que sube en el altar consagrado a los hermanos enemigos, se divide milagrosamente en dos partes ya que esta maravilla la ha visto Pausanias con sus propios

139 Pausanias, IX, 2, 3-4.

140 Pausanias, IX, 20, 4 y IX, 21, 1. Es un *procurator a mirabilibus* o un *minister a mirabilibus* o algún otro título equivalente que es preciso reconocer, creo, debajo del griego de Pausanias (VIII, 46, 5): οι επί τοις θαυμασιν. Sobre estas *thaumata* que se visitaba en Roma, cf. también Pausanias IX, 21, 1; no recuerdo que esta función haya sido epigráfcamente testimoniada.

141 Pausanias, VIII, 22, 4. Igual razonamiento en I, 24, 1: ¿Fue el Minotauro un hombre y sólo un mostruo en la leyenda (cf. nota 23)? Esto no es cierto, ya que se ve, a menudo, a mujeres dar a luz a monstruos.

143 Pausanias habla de este Cleo de Magnesia en X, 4,6.

ojos.[144] El problema consiste en conocer las fronteras de la realidad. ¿Podemos creer que Aristomeno, el campeón de los Mecenios contra Esparta tomó parte, después de su muerte, en la batalla de Leuctres? Si los Caldeos, los Indios y Platón tienen razón al afirmar que el alma es inmortal, se hace difícil rechazar este mito.[145] Aun cuando no se objete que el alma puede ser inmortal, el mito en cuestión no deja de ser una invención; todo mito es considerado verdadero y corresponde al crítico probar su falsedad ya que la verdad es más natural que la mentira. Nuestros filólogos repiten bien con una lógica un poco confusa, que el texto de los manuscritos debe ser considerado verdadero, siempre que no sea insostenible...

Así, no es una historia edificante la que aquí contamos, la de la razón contra el mito. Porque la razón no ha ganado, lo veremos (el problema del mito ha sido olvidado más bien que resuelto), no era una buena causa la que ella sostenía (el principio de las cosas actuales fue el refugio de todos los prejuicios: Epicuro y San Agustín niegan en su nombre la existencia de las antípodas) y, por último, no era la razón la que luchaba sino sólo un programa de verdad cuyos presupuestos son lo bastante extraños como para escapársenos o sorprendernos al ser captados. Sobre lo verdadero, lo falso, el mito, la superstición, no se tiene jamás una visión completa, una evidencia, un *index sui*. Tucídides creía en los sueños.[146] Aristóteles en la adivinación por los sueños, Pausanias obedecía a sus sueños.[147]

144 Pausanias, IX, 18, 3-4.
145 Pausanias, IV, 32, 4.
146 Tucídides, II, 17.
147 Pausanias, I, 38, 7 y IV, 33, 5. Estos sueños le impidieron revelar ciertos misterios sagrados. Nada más frecuente entre los literatos de esta época que obedecer a sus sueños; Artemidoro recibió de Apolo, en sueño, la orden de escribir su *Llave de los sueños* (*Onir*, II, prefacio, *ad finem*) Dión Cassio recibió de los dioses, en sueños, la orden de escribir su *Historia romana* (XXIII.

Una vez rectificadas las inexactitudes de la tradición se obtienen hechos auténticos. La literatura mitológica, oral o escrita, con sus innumerables autores conocidos o desconocidos y sus múltiples variantes deberá de aquí en más competir por su estado civil: deberá tener coherencia cronológica, prosopográfica y biográfica de la historia. Si en Atenas existe una tumba de Edipo será preciso concertar este dato con el resto: "Al precio de largas búsquedas, pude saber que los huesos de Edipo fueron llevados de Tebas a Atenas, ya que Homero " quien dice que Edipo había muerto y había sido enterrado en Tebas, "me impedía creer en lo que decía Sófocles de la muerte de Edipo".[148]

El tiempo mítico no tenía ni profundidad ni medida;[149] lo mismo ocurre si nos preguntamos si las aventuras de Pulgarcito se produjeron antes o después de las de Cendrillón. Sin embargo, los héroes, estos nobles personajes, tenían un árbol genealógico. Ocurría también que una predicción anunciaba a un héroe que las desgracias de su familia terminarían recién cinco o diez generaciones después de él.[150] Los mitógrafos pudieron, así, establecer prontamente una cronología de las generaciones míticas: se terminó el estar obligado a decir: "era una vez un rey y una ninfa", se pudo terminar con aquellos que dudaban de las leyendas porque no comportaban cronología[151] y, gracias a los sincronismos,[152] se pudo dis-

---

2); Galeno hizo medicina siguiendo los sueños de su padre que veía en su hijo a un médico (vol. X, 609 y XVI 222 Kuhn); un sueño le dictó la composición de una medicación (XVI, 222).

148 Pausanias, I, 28, 7.

149 L. Radermarcher, *Mythos und Sage bei den Griechen* 1938, reimpreso 1962, p.88. F. Prinz, *Grundungsmythen und Sagenchronologie*, Munich, 1979 es extraño a nuestro problema.

150 Esquilo, *Prometeo encadenado*, 774 y 853.

151 Diodoro, IV, I, 1.

152 Ejemplos de discusión de las variantes legendarias por medio de los sincronismos: Pausanias, III, 24, 10-11; IX, 31, 9;X, 17,4. Sobre estas cronologías legendarias, W. Kroll, *Studien zum Verstandnis*, cap. III y p. 310. Se

tinguir las falsas leyendas de las verdaderas. Isócrates pudo vengar a Busiris de las calumnias de un retórico probando que Busiris era seis siglos anterior a este Heracles quien, se pretendía, lo había castigado por ciertos crímenes.[153] La prosopografía fue no menos coherente; se discutieron y disiparon las homonimias (Pausanias estableció que Telamón cuya tumba está en Feneo no es el padre de Ayax, sino que oscuro homónimo).[154] Fue necesario, también, desdoblar ciertos acontecimientos. Como la más antigua victoria olímpica cuyo recuerdo conservado remontaba al 776, se concluyó que esta fecha era asimismo la de la fundación del concurso; pero, como se sabía que Apolo había sido vencedor de Hermes y de Ares en Olimpia, fue preciso imaginar que un primer concurso olímpico había sido instituido en tiempos muy antiguos, transformándose después en costumbre y siendo renovado en el 776. Invención a la Diodoro de algún historiador o de algún filólogo para quien los textos son la realidad misma. Estrabón y Pausanias, por su parte, no creen en ello ni por un instante;[155] tienen de los dioses una concepción menos pueril.

---

pretendía que los *nomothetas*: Onomácrito, Tales, Licurgo, Carondas y Zaleucos habían sido discípulos unos de otros; Aristóteles hace de esto una objeción cronológica (*Política*, 1274 A 28); Tito Livio prueba de la misma manera que Numa Pompilio no ha podido ser discípulo de Pitágoras (I, 18, 2). Véase también Dionisio, Antigüedades, II, 52. Sobre los sincronismos en la historiografía griega, A. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p.213.

153 Isócrates, *Busiris*, 36-37.

154 Pausanias, VIII, 15, 6-7. Pausanias discute otras homonimias en VII, 19, 9-10 y VII, 22, 5. Es para resolver problemas cronológicos y prosopográficos que en la época helenística fue preciso concluir que habían existido varios Heracles homónimos, varios Dionisos y aun varios Zeus (Diodoro, Estrabón, hasta Cicerón lo dicen; cf. Pausanias, IX, 27, 8).

155 Sobre este primer concurso olímpico, cf. Estrabón, VIII, 3, 30 C. 355 (quien distingue en esta ocasión a Heracles, hijo de Alcmenes y Heracles hijo de los Curetas, y concluye: "Todo esto es narrado de varias maneras y no es, en absoluto, digno de confianza"); Pausanias, V. 4, 5; V. 8, 5; VIII, 26, 4; sobre el comienzo del cómputo olímpico, VI, 19, 13, y VIII, 2,2 (en su crono-

Ahora bien, esta obsesión de rigurosa cronología es significatva. La ley del género histórico quería y quiere aún que se narren los acontecimientos dando su fecha lo más precisamente posible. ¿Por qué esta precisión, a menudo inútil? ¿Por qué la cronología es el ojo de la historia y permite controlar o refutar hipótesis? Es verdad que ella lo permite pero no es esta la razón por la que se la aprecia tanto. La cronología, como también la geografía y la prosopografía, se sostiene en principio a sí misma en un programa de verdad en el que se conocen el tiempo y el espacio cuando se puede hacer lugar a lo que ellos contienen: hombres, acontecimientos, lugares. Es la más cándida de las concepciones de la historia; cuando se sabe gustar de una pintura se es un esteta y si se puede decir su fecha, se es historiador del arte: uno sabe de qué está hecho el pasado de la pintura. Los Griegos sacaron, entonces, una cronología histórica de las genealogías heroicas y el tiempo mítico, hecho homogéneo con el nuestro, lo precede hasta la fecha fatídica de alrededor del mil doscientos, que es la fecha de la guerra de Troya donde comienza la historia puramente humana.[156]

¿Qué era necesario saber para conocer la historia de las edades heroicas? Genealogías. La fundación de Patras, para tomar un ejemplo entre cien, fue la obra de Patreo, hijo de Préugenes y nieto de Agenor y dio su nombre a la ciudad. Este Agenor tuvo por padre a Areus, hijo de Ampyx, él mismo hijo de Pelias, éste hijo de Ae-

---

logía de los sincronismos de los más antiguos concursos griegos, Pausanias se niega a tener en cuenta el primer concurso olímpico, en el que tomaron parte Heracles y Apolo). Por otra parte, Pausanias sabe que hubo una época en la que los Eleos no conservaron los nombres de los vencedores (VI, 19, 4). Sobre el sincronismo entre el año 776, el rey Ifito que fundó ("re-fundó") el concurso y Licurgo, Cf. V, 4,5, y Plutarco, *Vida de Licurgo*, I.

156 Sobre esta fecha, cf. *Timeo*, citado por Censorino, *De die natali*, XXI, 3, Sobre el vínculo entre tiempo mítico y tiempo histórico, cf. por ejemplo Pausanias, VIII, 1-5 y 6.

ginetes y éste hijo de Dereites, y éste hijo de Harpalus, y éste hijo de Amyclas, y éste hijo de Lacedemón.[157] Conocer completamente el pasado se reducía a conocer la lista completa de los reyes o arquetipos sin ignorar los lazos de parentesco que los unían: se poseía entonces la trama de los tiempos. Poetas e historiadores locales tejieron por doquier esta trama; el mito, ese "se dice" sin autor que se confunde con la verdad, fue reinterpretado como recuerdo histórico o cultual que se transmitió de generación en generación a partir de testigos oculares. Si se quería saber los regimenes de una ciudad era preciso interrogar a la gente del lugar. El gramático Apio, quien quería saber qué juego jugaban los pretendientes de Penélope sentados con los dados frente a la puerta del *megaron* planteó la pregunta a los habitantes de Itaca.[158] Pausanias no actúa de otro modo: visitó Grecia ciudad por ciudad y en cada ciudad se dirigía a los notables interesados en los orígenes locales y quienes, a menudo, poseían un ejemplar de un historiador poco conocido; estos eruditos y estos libros son conjuntamente lo que Pausanias llama "exégetas de antigüedades" y en quienes se vio, equivocadamente, a *ciceroni* o sacristanes.[159] Pausanias, muy a menudo, no dice sus nombres: un historiador antiguo, lo sabemos, no coloca notas a pie de página...

¿Pero, por qué la trama de los tiempos era genealógica? Porque los mitos narraban las biografías de héroes,

157 Pausanias, VII, 18,5; otro ejemplo, VII, 4,1.
158 *Odisea*, I, 107.
159 Cf. nota 14. Pausanias cita, por ejemplo, a un cierto Calipo de Corinto, autor de una historia de Orcómeno (IX, 29, 2 y 38, 10). Dice interrogar "las gentes del lugar", "el pueblo" (VIII, 41, 5) que a veces no sabe; se dirige entonces "a aquellos de los indígenas a quienes les han sido transmitidos viejos libros históricos (*hypomnemata*); en otra oportunidad sólo el anciano del lugar conoce el origen de una costumbre (VIII, 42, 13 y VI, 24, 9). Entre sus informadores hay un *nomophylax* de Elis (VI, 23, 6), las Tíades de Atenas (X, 4,3), su huésped en Larisa (IX, 23, 6) un Efesio (V, 5, 9). Cf. sin embargo F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, p. 237, nota 2 y nd. p. 399.

reyes, arquetipos. Esta vieja literatura oral no hablaba más que de orígenes, fundaciones, gestas guerreras, dramas de familias cuyos actores eran príncipes. Hemos visto que los arquetipos, Helén o Pelasgos, fueron considerados antiguos reyes desde el momento en que el mito fue interpretado, él mismo, como tradición histórica; la historia de la ciudad fue la de su familia real; los héroes, ellos también, eran personalidades nobles. De esto se concluye que "en todas partes en Grecia, antes, hubo reyes y no ciudades libres".[160] La patética literatura mítica de los dramas familiares fue transformada, también, en historia seria. La historia arcaica de Acaya[161] estuvo no menos atravesada por revoluciones palaciegas como la de los Seléucidas o la de los Lágidas. Bajo la pluma de Pausanias la guerra de los Siete contra Tebas se transforma en una especie de guerra del Peloponeso y "la más memorable de todas las que los Griegos hicieron entre ellos durante el período heroico" como escribe nuestro autor parafraseando cándidamente a Tucídides.[162] Argos y Tebas tenían, una y otra, ciudades que eran sus aliadas a través de toda la Hélade; el conflicto comportó varios períodos, sitios, guerras en movimiento, batallas decisivas.

Así se fue constituyendo, en el curso del período helenístico y romano, esta enorme historiografía local magistralmente estudiada por nuestro maestro Louis Robert quien dio a cada ciudad sus orígenes, sus ancestros, lo que permitió a los hombres políticos invocar, para fundar una alianza o un pedido de servicios —grandes o pequeños— parentescos legendarios entre las ciuda-

160 Pausanias, IX, 1, 2. Acerca de todas estas cuestiones de genealogía y aitiología, cf. el *Atthis* de F. Jacoby, particularmente p. 143 sq. La importancia política de la historia mítica local está confirmada por la epigrafía (Marmol de Paros, lista de sacerdotes de Poseidón de Halicarnaso, crónica de Lindos).

161 Pausanias, VII, 1 y 2.

162 Pausanias, IX, 9.

des. Parentescos, a menudo, inesperados: entre Lanuvio y Centuripe, Esparta y Jerusalén , Roma e Ilión.[163] Es, puede decirse, una historiografía de falsarios donde todo es inventado a partir de indicios minúsculos o de la imaginación del autor. Los tiempos modernos, hasta una época muy reciente, han tenido una historiografía dinástica o regional no menos imaginaria.[164]

En esta ideología de los orígenes no vamos a saludar una angustia metafísica; no se trata de una búsqueda mal orientada que intentaba encontrar en los tiempos pasados la profundidad de un fundamento. La aitiología era simplemente una necesidad de identidad política.

Lo que había de extraño, en efecto, en esta historiografía local, es que ella se reducía a los orígenes: no narraba la vida de la ciudad, los recuerdos colectivos, los grandes momentos. Se sabía lo bastante cuando se sabía cuándo y cómo la ciudad había sido fundada. Una vez nacida, la ciudad no tenía más que vivir su vida que se podía presumir comparable a lo que puede ser una vida de ciudad y que sería lo que pudiera. Poco importa-

163 Se sabe que, desde la edad clásica, los parentescos entre ciudades eran un argumento diplomático (cf. por ejemplo Heródoto, VII, 150; Jenofonte, *Las Helénicas*, VI, 3, 6) Para Lanuvio y Centuripe, cf. J. y L. Robert, "Bulletin epigraphique", *Revue des études grecques* LXXVIII, 1965, p. 197, nº 499; para Esparta y Jerusalen, *Segundo libro de los Macabeos*, IV, los Etruscos conocían también el resto de la leyenda troyana ya que tenían por mitología a la mitología griega; no se sigue de esto, en modo alguno, que hayan conocido la leyenda de Eneas fundador de Roma; por el contrario, este tipo de invención va completamente en el sentido de la psedo-historia helenística y yo creo, por mi parte, que la tesis de J. Perret es la buena. Sabemos, por otra parte, que la lectura del nombre de Eneas sobre un cipo arcaico de Tor Tignosa es una mala lectura (*Année épigraphique*, 1969-1970, nº 2).

164 Jacques de Voragine, autor de la *Leyenda Dorada* ha escrito asimismo una historia de Génova, su patria, en donde enseña que esta ciudad tuvo por fundador a Jano, primer rey de Italia, luego como segundo fundador a un segundo Jano, homónimo del precedente y ciudadano de Troya como Eneas. La historia del arte en Italia del Sur ha sido durante largo tiempo falseado por un erudito napolitano, quien en 1793 inventara completamente los artistas, sus nombres, sus fechas, sus biografías (E. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale*, nueva edición. Ecole Fraçaise de Rome, 1980, prefacio). Yo imagino que este falsario quería dar un Vasari a la Italia del Sur.

ba: una vez que la historia había narrado su fundación la ciudad estaba fijada a su lugar en el espacio y en el tiempo; tenía su ficha de identidad.

Este conocimiento de las identidades por fijación era familiar a los Antiguos. Ciertos epitafios identificaban así al difunto y Virgilio los imita en dos bellos versos sobre la muerte del guerrero Eolo: "allí estaban tus límites de mortal: una alta casa al pie del Ida, en Lirneso, una alta casa y en tierra laurente, una tumba". Y tal será el epitafio de Virgilio para sí mismo: "Mantua me ha dado la vida, Calabria me la ha quitado". He leído algo semejante en el *Petit Larousse* de 1908: "Zichy (Eugène de), hombre político y explorador húngaro, nacido en Zichifalva en 1837; Ziegler (Claude), pintor francés nacido en Londres (1804-1856)".

Así, gracias a la aitiología, hasta la más minuscula ciudad griega tendrá su personalidad; será una persona moral miembro, con derecho pleno, de la sociedad de las ciudades. Será comparable a un hombre plenamente hombre, a un hombre nacido libre. Semejantes ciudades "desde su nacimiento son notables y no comenzaron siendo esclavas" escribe Menandro el Retórico[165] en el tratado que consagró a los discursos de aparato donde los disertantes hacían el elogio de una ciudad frente a sus habitantes.

165 "Sur les discours épidictiques" en Rhetores Graeci, vol. III, p. 356, 30 Spengel.

El mito empleado como “lengua convencional”*

Decir, que en consecuencia, el mito se transformó en una ideología política no es falso pero es poco instructivo. Un detalle lleva más allá de estas geneneralidades: los Griegos parecen no haber creído mucho, a menudo, en sus mitos políticos y eran los primeros en reírse cuando los exponían en ceremonia. Hacían un uso ceremonial de la aitiología; en efecto, el mito se había transformado en verdad retórica. Se adivina entonces que ellos experimentaban menos la incredulidad propiamente hablando que un sentimiento de convención o de irrisión frente al carácter convencional de esta mitología. De aquí una modalidad particular de creencia: el contenido del discurso de ceremonia no era sentido como verdadero y tampoco como falso, sino como verbal. Las responsabilidades de esta “lengua convencional” no está del lado del poder político sino más bien de una institución propia de la época, a saber: la retórica. Los interesados no estaban, sin embargo, en contra ya que sabían distinguir la letra de la buena intención: si no era verdad, estaba bien dicho.

Los Griegos tenían una vieja complacencia por lo *bene trovato* que confirma una idea del joven Nietzsche: no

* En el original,"langue de bois"

hay mentira allí donde quien miente no tiene interés en mentir.[166] No se puede mentir cuando al hablar de los valores se ha dicho más y mejor que lo que en rigor se debería decir. El himno homérico a Hermes es una ilustración periodística de este piadoso celo. Según el poeta, el dios Hermes, joven pródigo en mil malicias, apenas salido del vientre de su madre inventó el arte de las canciones; la primera composición de este testigo privilegiado consistió en narrar los amores de su padre y de su madre. La multitud de peregrinos que escuchaba por primera vez la recitación de este himno ha debido sentirse público cómplice y aplaudir complacido: nadie creía en la ingeniosa ficción pero no se esperaba menos de Hermes y se agradecía al poeta el haber inventado esta leyenda.

Ya que estos peregrinos eran gente honesta, respetaban los valores. Las personas serias, los caracteres responsables resuelven con sentido elevado el siguiente caso de conciencia: ¿se puede condenar sin pedantería a alguien que abraza con celo la buena causa, la del Bien que es también la de la Verdad, por razones que no son literalmente verdaderas? ¿No es mejor ignorar este error de detalle puramente verbal? Semejante indiferencia con respecto a la veracidad, en la que los verdaderos valores están asegurados, define toda una serie de conductas históricamente diversificadas. En Grecia, estas conductas verbales en las que el lenguaje no informa sino que llena, más bien, una función se encuentran en las relaciones internacionales; en política interna estaban representadas por un género literario: el panegírico de la ciudad, pronunciando frente a los ciudadanos.

En el 480, al día siguiente de su triunfo sobre los Per-

166 Cf. nota 75. Sobre este punto tengo placer en citar también el libro valiente y original de Paul Feyerabend, *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, tr. fr., París, Seuil, 1979, p. 302 y nota 1, sobre mentira y ficción en Grecia arcaica.

gas en Salamina, los Griegos se reunieron en un congreso; la victoria definitiva se avisoraba y ya Atenas, que había salvado a la Hélade del Bárbaro, aparecía como la ciudad hegemónica; contaba con el poder y tenía el lenguaje correspondiente. Como otra ciudad se atrevió a oponer a esta nueva primacía sus privilegios tradicionales, los Atenienses replicaron que sus propios derechos no eran menos antiguos: antes Atenas había salido victoriosa en tiempos de los Heráclidas, la Tebaida y la invasión de las Amazonas;[167] cada uno comprendió lo que quería decir hablar y Atenas ganó con ello. Los títulos míticos habían servido para designar las relaciones de fuerza, justificándolas, lo cual dispensaba nombrarlas. ¿Cobertura ideológica? La relación no es de superposición como es lo cubierto con respecto a aquello que lo cubre; es la relación del papel moneda de las palabras con las reservas en oro del poder. ¿Amenaza velada por el elogio? No sólo eso: alegando razones elevadas en lugar de mostrar su fuerza, se incita al otro a someterse deliberadamente y por razones honorables que salvan la fachada. La ideología no es un doblete: se hunde como una punta en el mecanismo. Los títulos de gloria míticos así como los parentescos legendarios entre los pueblos[168]

167 Heródoto, IX, 26-28. El papel de Atenas en la guerra de las Amazonas es igualmente exaltado en los *Epitafios* de Lisias (II, 3 sq) Cf. Y. Thébert, "L'image du Barbare à Athènes" en *Diogène*, nº 112, 1980, p.100.

168 En materia diplomática, el recurso al mito llena el intervalo eventual entre los intereses en juego y los compromisos tomados. Los judíos afirman a los Espartiatas que ellos se cuidan muy bien de dudar que sus dos pueblos son hermanos por Abraham; la fraternidad así sellada tiene raramente la ocasión de ser puesta a prueba, aunque es preciso renovar periódicamente los saludos (Primer libro de los Macabeos, XII); esta fraternidad sirve de tanto en tanto y el gran sacerdote Jasón ira a terminar su vida a Esparta; cf. B. Cardauna "Juden und Spartaner" en *Hermes*, XCV, 1967, p. 314. Por el contrario, cuando una alianza o un cambio de alianzas se funda en intereses vivos y actuales, no hay más que mencionar los parentescos míticos y hasta sería ridículo hacerlo; esto queda manifiesto en las *Helénicas* de Jenofonte, VI, 3 oponiendo el discurso pomposo y ridículo de Calias al de los otros diputados atenienses.

servían de cortesía en la sociedad internacional; cada ciudad afirmaba sobre los orígenes legendarios a sus pares quienes se cuidaban en dudar de ellos; era una manera de afirmarse, como una persona. La sociedad de las ciudades estaba así compuesta de personas nobles que tenían lazos de parentesco; cuando se aceptaban estas ficciones como artículo de fe quedaba manifiesto que se aceptaban las reglas de vida internacionales de las ciudades civilizadas.

Cosa curiosa la afirmación de la personalidad de cada ciudad así como la individuación por "fijación" representaban, asimismo, un gran papel en política interna. En efecto, no se podría creer el placer que tenían los ciudadanos cuando escuchaban a un orador pronunciar el panegírico de su ciudad; estos discursos de elogio fueron una moda que duró un milenario, hasta fines de la Antigüedad. En Grecia, se hablaba de orígenes míticos y parentesco entre ciudades del mismo modo que se habla de genealogía en los salones del *faubourg* Saint Germain y por iguales razones.[169] Que sea indígena o proveniente de otra ciudad, el orador celebraba los orígenes de la ciudad y no era esta la menor parte de su elogio; los ciudadanos experimentaban el mayor placer en escucharlo. "Cuando escucho celebrar, dice irónicamente Sócrates,[170] a quienes acaban de morir en la guerra y con ellos a nuestros ancestros, nuestra ciudad y nosotros

169 Cf. un divertido pasaje del *Hipias mayor*, 285 DE. Esta modalidad de elogios estaba en todo su apogeo en la época imperial; Apuleyo ha pronunciado varias veces el elogio de Cartago (*Florida*, 18 y 20); Favorino, el de Corinto (este elogio se registra con el nombre de Dión de Prusia y conforma su discurso XXXVII) y Tertuliano el de sus compatriotas cartagineses. En todos estos casos, se notará que Cartago y Corinto, colonias romanas, son consideradas antiguas ciudades: Corinto es vista como continuadora de la antigua ciudad griega destruida por los Romanos hacía más de dos siglos y reemplazada por una colonia que llevaba el mismo nombre; Cartago es, asimismo, vista como continuadora de la ciudad de Dido y Aníbal. Se ve funcionar, aquí, el pensamiento aitiológico que borra la historia e individualiza por los orígenes.

170 Platón, *Meneeno*, 235 AB.

mismos, yo me siento más noble, más grande y cada uno de los otros oyentes experimenta el mismo sentimiento por su parte; el cuerpo cívico entero se engrandece y yo tardo tres días en reponerme de esta emoción".

En las ridículas, molestas, pequeñas ironías de la vida cotidiana afloran a la conciencia procesos más serios. Todas las ciudades, grandes o pequeñas, tenían sus orígenes y se podía hacer el elogio de todas: los manuales de retórica proporcionaban recetas para descubrir algún mérito de cualquier aldea. Por otra parte, estos panegíricos apuntaban menos a exaltar una ciudad por encima de todas las otras que a reconocer a la ciudad su dignidad de persona. Y este elogio se dirigía menos al grupo que a los individuos. En estos panegíricos pronunciados frente a la ciudad reunida no era el grupo el que se adoraba a sí mismo como en Nüremberg: el elogio de la ciudad hacía sentir a cada ciudadano no que era elevado por una fuerza colectiva sino que más allá de sus méritos tenía una dignidad personal más, a saber: la calidad de ciudadano. La glorificación del grupo era glorificación de los individuos, como si se hubiera alabado la nobleza frente a los nobles. No se trataba de un orgullo patriótico; el individuo establa orgulloso no de pertenecer a tal ciudad más que a tal otra sino más bien de ser ciudadano en lugar de no serlo. Ya que la ciudadanía era un rasgo considerado como universal, una especie de grado cero de la individualidad, como entre nosotros en donde uno es francés o alemán porque no se puede no ser algo. Todos estaban contentos por pertenecer a una ciudad y orgullosos de ser ciudadanos. Para explicar el porqué, sería necesario buscar una parte oculta del iceberg de la política antigua. Digamos solamente que la ciudad no era una "población"; no era la fauna humana que el azar del crecimiento hizo surgir en los límites de tal o cual espacio territorial: cada ciudad se sentía a sí misma como siendo una suerte de cuerpo constituido, a la manera de una corporación de nuestro Antiguo Régi-

men o de la Orden de los notarios o médicos. Extraño privilegio en esta Hélade o en este Imperio romano donde todo hombre libre o casi, es ciudadano de alguna ciudad. Se comprende que la contradicción de un privilegio universal haya suscitado un cierto malestar en el subconsciente de los interesados; este vago tormento hacía experimentar un vivo placer cuando se escuchaba un panegírico en el que uno de los dos términos de la contradicción era exaltado, con exclusión del otro.

Porque tenemos la capacidad de reaccionar efectivamente a contradicciones de las que no tenemos clara conciencia. A falta de saber claramente porqué, experimentamos esta reacción de molestia que se llama sentido del ridículo. Los Griegos eran los primeros en burlarse de su gusto por los panegíricos cívicos: "Vosotros sois, Atenienses, un pueblo de bobos; cuando los diputados de las ciudades súbditas quieren engañarnos, comienzan por llamaros la brillante Atenas y vosotros, al escuchar esto, os sentís anchos". En otro poeta cómico,[171] un comerciante de jóvenes que se queja de uno de sus clientes, recuerda a los jueces que su justicia debe mostrarse digna de los fundadores de la ciudad, Hércules y Esculapio. El malestar y la duda podían nacer así, de una disfunción. En el campo diplomático, la invocación a los grandes ancestros llenaba el lugar de buenas razones frente a la ausencia de intereses más sustanciales: se transformaba en ridícula y verbal[172] cuando estos intereses existían y el momento exigía hablar de tales asuntos.

Otra fuente de escepticismo era la presencia de la retórica constituida en técnica consciente de sí misma: los retóricos habían aprendido en la escuela el arte de per-

171 Aristófanes, *Los acarnienses*, 636 (cf. *Los caballeros*, 1329); Herodas, II, 95.
172 Jenofonte, *Las Helénicas*, VI, 3 (cf. nota 168).

suadir o de hacer frases y sabían lo que hacían.[173] Llevaban a veces la mala fe hasta el didactismo. En su *Panegírico de Atenas,* Isócrates[174] quiere que se vaya a buscar "mucho antes de la guerra de Troya" las pruebas de la grandeza y de la generosidad atenienses y agrega que "aunque el relato de estas pruebas sea *mythòdes,* conviene igualmente hacerlo". ¿Cómo puede ser este orador tan inhábil como para desmentir así sus propias afirmaciones? Porque es, asimismo, profesor de Retórica y comenta cada uno de sus efectos oratorios para conocimiento de sus lectores.

Una fuente más era la no-profesionalización de la actividad del historiador. Ya hemos visto que el bello nombre de historiador era llevado también por autores tales como Diodoro quienes intentaban sobre todo distraer a sus lectores o entretenerlos con sus piadosas convicciones, así como por historiadores "serios", esto es "pragmáticos" que intentaban dar lecciones instructivas a los políticos, según decían. De hecho, apuntaban, sobre todo, a relatar a los políticos del futuro historias interesantes si no instructivas que ponían en escena colegas de la corporación política, porque al zapatero le gusta escuchar de zapateros. He aquí el *ktéma es aei* de Tucídides y sus lecciones de historia. Así, entonces, había libros de historia serios, había también muchos que no lo eran pero lo más grave era que ningún signo exterior diferenciaba los primeros de los segundos; el público estaba obligado a juzgar leyéndolos. La no-profesionalización tenía efectos nefastos, como se ve. Agreguemos rápidamente que la actual profesionalización universitaria tiene otros que no son menos perversos aun cuando

173 Es así que Pausanias (citado en nota 133), y San Agustín (*Confesiones,* VI,6) ironizan sobre otra especie de panegíricos dirigidos a los emperadores: "mis mentiras de panegirista estaban seguras de obtener la aprobación de los oyentes, quienes, sin embargo, sabían la verdad", escribe San Agustín.

174 Isócrates, *Panegírico de Atenas.* 54 (cf. 68) y 28.

los sociólogos universitarios, ¡oh sorpresa!, no parecen discernirlo muy bien. Queda claro que la indistinción entre lo mejor y lo peor desorientaba los espíritus, arruinaba la moral de los lectores y mantenía un escepticismo solapado. Era necesario, entonces, para los historiadores de este tiempo, manejar todas las tendencias de un público bastante heterogéneo. Cuando Tito Livio o el *De re publica* escriben que Roma es una ciudad demasiado grande para que se respeten las fábulas con las cuales embelleció sus orígenes, no hacen un desafío de carácter ideológico, todo lo contrario; como buenos historiadores-periodistas, dejan elegir desdeñosamente a cada una de las diferentes tendencias de sus lectores, su versión preferida de los hechos y no dejan de mostrar, sin embargo, que por su parte no creen una palabra de estas fábulas.

Se ve bien cómo el antiguo candor estaba alejado de la dictadura ideológica o de farsas edificantes. La función crea su órgano, a saber: "la lengua convencional" de la aitiología o la retórica, pero ninguna autoridad política o religiosa presionará. Comparada con los siglos cristianos o marxistas, la Antigüedad tiene muy a menudo un aspecto volteriano. Dos augures no pueden encontrarse sin reírse uno del otro, escribe Cicerón; siento que me transformo en dios, decía un emperador que agonizaba.

Esto plantea un problema general. Como los Dorzés que piensan que el leopardo ayuna pero que es preciso defenderse de él cada día, los Griegos creen y no creen en sus mitos. Creen y se sirven de ellos pero dejan de creer allí donde pierden interés. Es preciso agregar en su descargo que la mala fe residía más bien en la creencia que la utilización interesada: el mito no era más que una superstición de semiletrados, que los doctos ponían en duda. La coexistencia en una misma cabeza de verdades contradictorias no es menos un hecho universal. El brujo de Lévi-Strauss cree en su magia y la manipula cíni-

camente; según Bergson, el mago no recurre a la magia sino allí donde no existen recetas técnicas aseguradas; los Griegos interrogan a la Pitia y saben que puede ocurrir que esta profetisa haga propaganda a favor de Persia o Macedonia; los Romanos falsifican su religión de Estado con fines políticos, arrojan al agua los pollos sagrados si no predican lo que esperaban y todos los pueblos manipulan sus oráculos o sus índices estadísticos para confirmarse en lo que desean creer. Ayúdate y el cielo te ayudará; el Paraíso pero lo más tarde posible. ¿Cómo no estar tentado de hablar aquí de una ideología?

Si podemos creer en cosas contradictorias, será porque en ciertos casos el conocimiento que tenemos de un objeto está falseado por influencias interesadas Ya que, naturalmente, existen objetos inscritos en la esfera de la realidad y una luz natural del espíritu nos los refleja; una vez el rayo de luz nos llega directamente, otra vez es reflejado por la imaginación o la pasión, como se decía en el Gran Siglo, o por la autoridad o por el interés, como se dice hoy; de tal modo que a un mismo objeto responden dos reflejos de los cuales el segundo es falso. La ideología es un *tertium quid* al lado de la verdad y los errores son accidentes inevitables y aleatorios; se trata de un error constante y orientado. Lo que da plausibilidad a este esquema es que recuerda la vieja idea de tentación y corrupción: el interés, el dinero, pueden quebrar a la conciencia más recta.

La noción de ideología es un intento loable y frustrado por dar a la leyenda un conocimiento desinteresado, en cuyos términos existiría una luz natural que sería una facultad autónoma diferente de los intereses de la vida práctica. Esta tentativa concluye lamentablemente en una transacción: la ideología mezcla dos concepciones inconciliables del conocimiento, la del reflejo y la de la operación. Poco sorprendente a primera vista, esta contradicción es anulable si se reflexiona un momento: el conocimiento no puede ser correcto e incorrecto; si

fuerzas tales como el interés de clase o el poder lo desvían cuando es falso, las mismas fuerzas operan cuando dice la verdad: el conocimiento es producto de estas fuerzas no el reflejo de su objeto.

Más valdría reconocer que todo conocimiento es interesado y que verdades e intereses son dos palabras diferentes para una misma cosa, ya que la práctica piensa lo que hace. Se ha querido distinguir la verdad y los intereses sólo para tratar de explicar las limitaciones de la verdad: se pensaba que ésta estaba limitada por la influencia de los intereses. Sería olvidar que los intereses mismos están limitados (se inscriben, en todas las épocas en límites históricos; y estos son arbitrarios en su feroz interés) y que tienen los mismos límites que las verdades correspondientes: se inscriben en los horizontes que los azares de la historia asignan a los diferentes programas.

De lo contrario, parecería paradojal que los intereses pudieran ser víctimas de su propia ideología. Si se olvida que prácticas e intereses son limitados *y raros*, se tomaría el imperialismo ateniense y el imperialismo hitleriano como dos ejemplos de imperialismo eterno y entonces ¿el racismo hitleriano no sería más que una cobertura ideológica, abigarrada, ciertamente, pero qué importa? Si la única función del racismo fuera la de justificar el totalitarismo o el fascismo, no sería más que una superstición e hipocresía. Se llegará a constatar con sorpresa que Hitler, por su racismo, comprometió a veces el triunfo de su imperialismo totalitario. La verdad es más simple; Hitler se limitó a poner en práctica sus ideas racistas que eran lo que le interesaba. Jackel y Trevor-Roper lo han mostrado: él tenía como fin de la guerra terminar con los judíos y retomar la colonización germánica de los países eslavos. Rusos, judíos y bolcheviques eran verdaderamente la misma cosa para él y no creía comprometer su victoria sobre los últimos persiguiendo a los primeros... Para ser "interesado" no era

tan racional; hasta los intereses de clase son hijos del azar.

Como intereses y verdades no provienen de "la" realidad ni de una poderosa infraestructura sino que están limitados conjuntamente por programas del azar, sería honrarlos demasiado pensar que su eventual contradicción es perturbadora: no hay verdades contradictorias en un mismo cerebro, hay sólo programas diferentes que encierran, cada uno, verdades e intereses diferentes aun cuando tales verdades lleven el mismo nombre. Conozco un médico, homeópata apasionado, quien tiene sin embargo la sabiduría de prescribir antibióticos cuando la enfermedad es grave: reserva la homeopatía para los casos anodinos o desesperados. Su buena fe es íntegra, lo garantizo; desea encantarse con medicinas no conformistas, por una parte y por la otra, estima que el interés del médico y el del enfermo son que el enfermo se cure. Estos dos programas no tienen nada de contradictorios ni tampoco de común y la contradicción aparente está en la letra de las verdades correspondientes que quiere que sea homeópata o no. Pero las verdades no están inscritas como estrellas en la esfera celeste: son el pequeño halo de luz que aparece en el extremo de la lente de un programa y a dos programas diferentes corresponden, evidentemente, dos verdades diferentes, aun cuando su nombre sea el mismo.

Esto es de interés para la historia de las creencias. Nuestro espíritu no se somete a un suplicio cuando, pareciendo contradecirse, cambia subrepticiamente de programa de verdad y de interés, como lo hace sin cesar. No hay ideología en esto, es nuestra manera de ser más habitual. Un Romano que manipula la religión del Estado según sus intereses políticos puede tener tanta buena fe como mi amigo el homeópata; si tuviera mala fe sería en esto: que no cree en uno de sus dos programas, pero lo utiliza y no en que crea en dos verdades contradictorias. La mala fe no está, por otra parte, siempre del

lado que uno piensa; nuestro Romano puede ser sinceramente piadoso. Si utiliza un prejuicio religioso, en el cual casi no cree, para interrumpir una reunión electoral en la que el pueblo corre peligro de votar mal, esto no prueba que no cree en sus dioses sino más bien que no cree en la religión del Estado y la considera una útil impostura inventada por los hombres. Más probablemente todavía, pensará que es preciso defender conjuntamente todos los valores, religión o patria, y que una razón no es nunca mala si apoya una buena causa.

Nuestra vida cotidiana está compuesta por un gran número de programas diferentes y la impresión de mediocridad cotidiana nace justamente de tal pluralidad que, en ciertos estados de escrúpulo neurótico, es experimentada como hipocresía. Pasamos sin cesar de un programa a otro, como se cambia de longitud de onda en la radio pero lo hacemos sin conciencia deliberada. Ahora bien, la religión es sólo uno de estos programas y no actúa casi sobre los otros.

Como dice Paul Pruyser en su *Dynamic psychology of Religion*, la religiosidad no ocupa en una jornada, más que la mínima parte de los pensamientos de un hombre religioso, pero diremos lo mismo de los pensamientos de un deportista, de un militante o de un poeta. La Religión ocupa una banda estrecha, pero la ocupa sincera e intensamente. El autor de estas líneas ha experimentado durante mucho tiempo cierto malestar frente a los historiadores de las religiones: le parecía, muchas veces, que se hacían una idea monolítica de su objeto, cuando el pensamiento no es una piedra y que prestaban a la religión un predominio efectivo sobre las otras prácticas, tan grande como la importancia que la religión tiene teóricamente. La cotidianeidad desmiente estas nobles ilusiones: la religión, la política, o la poesía se sienten bien al ser las cosas más importantes en este mundo o en otro; no ocupan por esto un lugar más estrecho en la práctica y toleran tanto más cómodamente el ser contra-

decidas en la medida en que la contradicción les es, generalmente, indiferente. No son por esto menos sinceras e intensas: la importancia metafísica o la sinceridad individual de una verdad no se mide por la estrechez de su banda de onda; de tal manera que hablamos de verdades en plural y creemos que la historia de las religiones tiene mucho que ganar aquí.

Uno se siente más cómodo en estudiar las creencias, religiosas o no, cuando se comprende que la verdad es plural y analógica. Esta analogía de lo verdadero hace que la heterogeneidad de los programas pase desapercibida: estamos siempre en la verdad cuando cambiamos inconscientemente, de longitud de onda. Nuestra sinceridad se conserva íntegramente cuando olvidamos los imperativos y usos de la verdad de hace cinco minutos, para adoptar los de la nueva verdad.

Las diferentes verdades son todas verdaderas a nuestros ojos pero no las pensamos con la misma parte de nuestra cabeza. En *Das Heilige,* Rudolf Otto analiza, al pasar, el miedo a los fantasmas. Precisamente, si pensamos a los fantasmas con el mismo espíritu con el que pensamos los hechos físicos no tendremos miedo o al menos no de la misma manera; tendremos miedo como lo tenemos de un revólver o de un perro rabioso, mientras que el miedo a los fantasmas es el miedo frente a la intrusión de un mundo distinto. Por mi parte, considero a los fantasmas simples ficciones, pero no por esto experimento menos su verdad: les tengo un miedo casi neurótico y los meses que he pasado ordenando los papeles de un amigo muerto, fueron una larga pesadilla. En el mismo momento en que escribo esto una pizca de terror comienza a subirme por la nuca. Nada me daría más seguridad que saber que los fantasmas existen "realmente": serían, entonces, un fenómeno entre otros, que se estudiaría con instrumentos adecuados, cámara o contador Geiger. Esta es la razón por la cual la ciencia ficción lejos de darme miedo me tranquiliza deliciosamente.

¿Es esto fenomenología? No, es historia y doblemente. Debemos a Husserl, en *Erfahrung und Urteil* una descripción sugestiva de lo que él llama el mundo de lo imaginario: el tiempo y el espacio de los cuentos no están entre aquellos que él llama el mundo de la experiencia real y en ellos la individualización permanece inacabada. Zeus es sólo una figura de cuento, sin verdadero estado civil y sería absurdo preguntarse si ha seducido a Dánae antes o después de haber seducido a Leda.

Sólo que Husserl, muy clásicamente, estima que existe un suelo transhistórico de verdad. Ahora bien, *primo:* aparece como poco histórico distinguir en la experiencia un mundo de lo imaginario cuya verdad sería no sólo diferente, sino menor; *secundo:* el número y la estructura de los mundos experienciales o imaginarios no son una constante antropológica sino que varían históricamente. La verdad no tiene otra constante que su pretensión a ser y tal pretensión es sólo formal; su contenido de normas depende de las sociedades o más bien, en la misma sociedad hay varias verdades que por ser diferentes son igualmente verdaderas tanto unas como otras. ¿Qué quiere decir imaginario? Lo imaginario es la realidad de los otros del mismo modo que, según palabras de Raymond Aron, las ideologías son las ideas de los otros. "Imaginario" no es una palabra de psicólogo o de antropólogo, a diferencia de "imagen", sino que es un juicio dogmático sobre ciertas creencias de otros. Ahora bien, si nuestro proyecto no es dogmatizar sobre la existencia de Dios o de los dioses, debemos limitarnos a constatar que los Griegos consideraban a sus dioses verdaderos; aun cuando estos dioses hayan existido para ellos en un espacio-tiempo secretamente diferente de aquel en que vivían sus fieles; esta creencia de los griegos no nos obliga a creer en sus dioses, pero dice mucho de lo que es la verdad para los hombres.

Sartre decía que lo imaginario es un *analogon* de lo real; podría decirse que lo imaginario es el nombre que da-

mos a ciertas verdades y que todas las verdades son analógicas entre sí. Estos diferentes mundos de verdad son ellos mismos objetos históricos y no constantes de la *psique*. Alfred Schutz ha intentado establecer una lista filosófica de estos mundos diferentes y pueden leerse en su *Collected Papers*, sus estudios cuyos títulos dicen bastante bien sobre el tema: "On multiple realities" y "Don Quijote and the problem of reality"; cuando un historiador los lee experimenta una ligera decepción: las realidades múltiples que Schutz descubre en la *psique* son aquellas en las que cree nuestro siglo aunque un poco decoloradas, un poco vagas, lo que les da un aspecto de eternidad. Esta fenomenología es historia contemporánea que se ignora y se buscará en vano allí un lugar para las creencias míticas de los Griegos.

Schutz tiene el mérito, sin embargo, de afirmar la pluralidad de nuestros mundos, que los historiadores de la religión desconocen a veces. Consideremos otra de esas "lenguas convencionales" que servían de ideología a los Antiguos: la divinización de los soberanos. Los Egipcios consideraban a su faraón un dios, los Greco-romanos divinizaban a sus emperadores muertos o vivos y recordemos que Pausanias no veía más que "vana adulación" en tales apoteosis. ¿Se creía verdaderamente en ellos? Un hecho muestra hasta dónde llega nuestra duplicidad con nosotros mismos: mientras que los emperadores eran dioses, y los arqueólogos han encontrado decenas de millares de ex-votos consagrados a diferentes dioses, para la curación, el feliz retorno, etc., no existe sin embargo un solo ex-voto consagrado a un emperador-dios; cuando los fieles necesitaban un verdadero dios no se dirigían al emperador. Y, sin embargo, pruebas no menos sorprendentes muestran que los mismos fieles consideraban al soberano como un personaje sobrehumano, una especie de mago o taumaturgo.

Es inútil empecinarse en decidir cuál era "el" verdadero pensamiento de estas gentes y es no menos inútil

querer resolver estos pensamientos contradictorios queriendo atribuir uno a la religión popular, otro a la clase social privilegiada. Los fieles no consideraban a su señor todopoderoso como un hombre ordinario y la hipérbole oficial que hacía de este mortal un dios, era verdadera en espíritu; correspondía a su devoción filial y en alas de tal verbalismo experimentaban más frecuentemente aún este sentimiento de dependencia; la ausencia de ex-votos prueba sin embargo que no tomaban la hipérbole al pie de la letra. Y sabían también que su sublime señor era, al mismo tiempo, un pobre hombre, del mismo modo que en Versailles se adoraba al Gran rey y se murmuraba sobre sus menores gestos. En los cuentos populares del Antiguo Egipto, G. Posener ha mostrado que el faraón no era más que un potentado común y a veces ridículo. Nada impide que, en este mismo Egipto, intelectuales y teólogos hayan elaborado una teología faraónica en la que el faraón no es divinizado por simple hipérbole o desplazamiento metonímico: esta doctrina fue "un descubrimiento intelectual, fruto de razonamientos metafísicos y teológicos" escribe Françoise Daumas, quien la califica con una expresión contradictoria e ingeniosa, como realidad verbal. ¿Por qué no? Los textos constitucionales de los siglos XIX y XX, la Declaración de los Derechos Humanos o el marxismo oficial son no menos reales y no menos verbales. Por el contrario, en Grecia y Roma la divinidad de los emperadores no ha sido nunca objeto de una doctrina oficial y el escepticismo de Pausanias era regla entre los intelectuales o entre los mismos emperadores quienes eran, a veces, los primeros en reírse de su divinidad.

Todo esto es historia porque mitos, apoteosis o declaración de derechos, imaginarios o no, fueron fuerzas históricas y porque un mundo imaginario en el que los dioses pueden ser mortales y son machos y hembras, está datado: es anterior al cristianismo. Es igualmente historia por una tercera razón: porque estas verdades son

sólo la vestimenta de las fuerzas, son prácticas y no Luces. Cuando los hombres dependen de un hombre todopoderoso, lo consideran como hombre y ven en él un simple mortal, según la óptica de los mucamos, pero lo consideran también su señor y entonces lo ven como un dios. La pluralidad de las verdades, chocante para la lógica, es la consecuencia normal de la pluralidad de fuerzas. La caña pensante se enorgullece humildemente al oponer su débil y pura verdad a las fuerzas brutas, ya que esta verdad es ella misma una de sus fuerzas; el pensamiento pertenece al monismo infinitamente pluralizado de la voluntad de poder. Fuerzas de toda especie: poder político, autoridad de profesionales del saber, socialización y adiestramiento. Y esto porque el pensamiento es una fuerza que no se distingue de la práctica como el alma no se distingue del cuerpo: forma parte. Marx ha hablado de ideología para subrayar que el pensamiento era acción y no pura luz pero, materialista a la vieja usanza, ha ligado el alma al cuerpo en lugar de no distinguirlos y de manejar la práctica en bloque; lo que ha obligado a los historiadores a ejercicios dialécticos (el alma reacciona sobre el cuerpo) para reparar este error.

La verdad es balcanizada por fuerzas y bloqueada por fuerzas. La adoración y el amor por el soberano son esfuerzos impotentes para asumir la sumisión: "como yo lo amo, él no quiere mi mal" (un amigo alemán, me contó que su padre había votado por Hitler: como yo voto por él y soy judío, en el fondo él piensa como yo). Y si el emperador se hacía o más a menudo se dejaba adorar, esto servía de "información de amenaza": como es adorable, que nadie se atreva a discutir su autoridad. Los teólogos egipcios que han elaborado toda una ideología del rey-dios debían tener seguramente algún interés en hacerlo, aunque más no sea el de procurarse una novela exaltante. Bajo nuestro Antiguo Régimen se creía, se quería creer en la bondad del rey, proveniendo todo el mal de sus ministros; si no hubiera sido para desesperar

ya que no se esperaba echar al rey como uno despide a un simple ministro. Como se ve, la causalidad está siempre activa, incluso en los pretendidos causados: el señor no inculca una ideología al esclavo, le es suficiente con mostrarse más poderoso que él; el esclavo hará lo que pueda para reaccionar, incluso forjándose una verdad imaginaria. El esclavo procede a hacer lo que León Festinger, psicólogo instructivo pero malvado, llama una reducción de la disonancia.

En efecto, psicología porque a menudo la contradicción de las conductas se vuelve observable y traiciona el movimiento de las fuerzas subyacentes; la mala conciencia y la mala fe afloran, o el fariseísmo; la vida cotidiana está llena de toda una psicología anecdótica que nos permitirá terminar más rápidamente en tono menor. Como las fuerzas son la verdad de las verdades, nosotros sabemos sólo lo que se nos deja saber: ignoramos sinceramente aquello que no tenemos el derecho de saber. "No confiese jamás" aconsejaba Proust al autor de *Corydon;* así nadie verá quién le clava los ojos porque la justicia de los salones acepta sólo confesiones y reprueba a quien se instituya en inquisidor de sus pares. Los maridos engañados son en forma análoga, ciegos porque no tienen derecho a sospechar de su mujer sin un comienzo de prueba, no les queda otra cosa que ignorar hasta que un hecho caiga bajo sus ojos. Pero ignoran demasiado: se los oye callar.

Hay en el *Tristán* del viejo Béroul un episodio que nos deja pensativos. Isolda ha dejado al rey Marco y ha huído con Tristán el bosque. Al término de tres años, los dos amantes despiertan una mañana sin experimentar ya nada uno por el otro: el filtro de amor en cuyos efectos eternos Béroul no cree ha agotado su virtud. Tristán decide que lo más sabio es que Isolda regrese junto a su marido. La devuelve, entonces, a Marco desafiando en duelo judicial a quien pretenda afirmar que él ha tocado a Isolda; nadie toma el guante y la inocencia de la rei-

na fue incuestionable. ¿Qué pensaban Béroul o su público? Nada puede sustituir aquí el texto y su insondable candor.

Béroul siente que como enamorado celoso Marco lo sabe todo; pero, como esposo y rey, no tenía derecho a saber. En Marco y en Béroul el conflicto se desarrolla en la conciencia o más bien en un nivel situado justo por debajo de la conciencia en que nosotros sabemos muy bien qué es lo que no debe hacerse consciente; maridos engañados y padres ciegos ven venir de muy lejos aquello que no deben ver y el tono de voz furioso y angustiado con el cual hacen una escena no deja ninguna duda acerca de su lucidez que se ignora. De esta ceguera a la mala fe y a la verborragia de las cortesías, todos los grados psicológicos son concebibles. Ocurría lo mismo entre los Griegos en materia de mito a partir de Isócrates: Platón pone de manifiesto un estado de conciencia poco confortable cuando dice en el libro VII de las *Leyes* que tiene dos razones para creer que las mujeres son aptas para el oficio de las armas: "Por un lado, creo en un mito que se cuenta", el de las Amazonas "y, por otro lado, yo sé (esta es la palabra) que en nuestros días" las mujeres de la tribu de los Sauromatas practican el tiro al arco. Dicho esto, las anécdotas psicológicas son una cosa y la imaginación constituyente otra: a pesar de su mala conciencia o más bien a causa de ella, Platón no deja de lado los mitos sino que busca su indubitable núcleo de verdad ya que ese era el programa en el que estaba prisionero, y todos sus contemporáneos con él.

Lo adquirido es que no se sabe (o no se cree, es lo mismo) aquello que se tiene derecho a saber: la lucidez queda prisionera de esta relación de fuerzas que se toma a menudo gustosamente por superioridad de competencia. De aquí un cierto número de casos notables. Hemos visto que es importante *saber que las opiniones están divididas* y esto llega hasta la balcanización de cada cerebro; a menos de cultivar la falta de respeto como méto-

do heurístico no se condena con una palabra aquello en lo que muchos creen, ni tampoco se lo condena de golpe, en el pensamiento: uno mismo cree un poco en ello. De todas maneras no es menos importante *saber que se puede saber;* Raymond Ruyer ha escrito en alguna parte que para fabricar una bomba atómica los rusos no tenían necesidad en absoluto de espiar a los americanos, les bastaba con saber que era posible fabricar una, cosa que supieron cuando supieron que los americanos lo habían hecho. Toda la superioridad de los "herederos" culturales está allí; se lo ve por contraste en el caso de los autodidactas: lo que para éstos es decisivo no es que se les señalen buenos libros sino que se los indiquen autodidactas como ellos; considerarán posible comprender estos libros ya que sus semejantes los han comprendido. Un heredero es alguien que sabe que no hay arcanos: se considera capaz de hacer lo mismo que han logrado hacer sus padres y si hubiera habido arcanos, sus padres hubieran tenido acceso. Ya que es capital *saber lo que otros saben* o, por el contrario, saber que no hay más nada que saber y que no existe, fuera del pequeño campo de conocimientos que se posee, una zona peligrosa en la que sólo otros más competentes pueden aventurarse. Si se cree que existen arcanos que sólo otros conocen, la búsqueda y la invención quedan detenidas: uno no se atreve a dar un solo paso, solo.

En una visión enfática de las cosas, la distribución social del saber (todos saben todo y cada uno se beneficia con la competencia de los demás) alcanza efectos tan neutros y benéficos como el intercambio de bienes según el mercado perfecto de los economistas. ¿Qué hay de más inocente, de más desinteresado, que el conocimiento de la verdad? Esto es lo contrario de las relaciones brutales. Es verdad que hay competencia y competencia; en el libro IV de las *Leyes* Platón opone, esta vez el saber servil del esclavo del médico quien aplica sin comprender procedimientos que le ha enseñado su maestro,

con la verdadera competencia del hombre libre, del médico que sabe el porqué de estos procedimientos y que, habiendo hecho estudios liberales, "conoce según la naturaleza". Es verdad que los largos estudios de nuestros ingenieros y médicos les permiten comprender la razón de las técnicas que aplicarán y, en consecuencia, inventar quizá nuevas técnicas. No es menos cierto y quizá más verdadero aún que la verdadera virtud de estos estudios es la de darles confianza en su legitimidad: ellos son maestros en su dominio, tienen el derecho de hablar y los otros pueden sólo escuchar. No están paralizados por la idea de una competencia oficialmente superior.

Pausanias no consigue escapar a su programa

¿Cree Pausanias en los mitos culturales que refiere en cada página? Hacia el final de su obra, recordemos, nos revela que hasta ese momento había considerado como ingenuidades muchas leyendas que los Griegos le habían contado acerca de los dioses; sin embargo, las había narrado a su vez criticándolas a veces o no, y este segundo caso es, de lejos, el más frecuente. ¿Aceptaba todo lo que no criticaba y era, entonces, un alma creyente o bien era un espíritu volteriano que demolía algunos mitos para quebrarlos a todos? Vamos a retomar el estudio de la "cuestión Pausanias" ya que ella tiene como interés el ser complicada y muestra, al mismo tiempo, la estrechez del programa en el cual se debatían los espíritus más sinceros. Porque en la última parte de su obra, Pausanias se debate.

Para ser claros mejor comenzamos por un resumen de nuestras conclusiones. Pausanias tiene un racionalismo que no es el nuestro; por otra parte, él es el historiador que relata lo que relamente ha sucedido, es el filólogo cuya tarea consiste en relatar lo que se dice . Lejos de ser volteriano, su crítica de los mitos prueba que tenía una idea elevada de los dioses, además condenaba en sí mismas, por piedad, a la mayoría de las leyendas que relataba. Sólo que más filólogo que historiador, las relata a menudo sin juzgarlas. Más aún, entra en el juego y se

coloca en la óptica mitográfica, a la manera de nuestros historiadores de la filosofía que ven y juzgan todas las cosas desde el punto de vista del pensador que estudian, incluidos los detalles más o menos coherentes de la doctrina de ese mismo pensador. En cuanto a la historia legendaria, las genealogías, las transmite fielmente pero cree sólo en sus grandes líneas. Lo que retiene en su criba es totalmente comparable a lo que Tucídides retenía en su *Arqueología;* las invenciones genealógicas y aitiológicas que engañan sólo a aquellos que quieren fascinarse, lo escandalizan por otra parte menos que las absurdidades sobre los dioses. Tal es su actitud hasta el fin del libro VII. Subsiste en los tres últimos libros, después que hubo encontrado en Arcadia un camino a Damasco, pero de allí en más se pregunta si no hay, a veces, una verdad alegórica y hasta literal en las leyendas que lo escandalizaron al principio . Nada de todo esto sorprenderá a nuestros lectores pero como Pausanias es un autor reservado y de humor fino no es siempre fácil de entender. Pausanias tiene personalidad, mucho más que un Estrabón por ejemplo.

Dos o tres veces la pluma se le ha caído de las manos:[175] "dejemos el mito de lado" escribe entonces y rehusándose a narrar la fábula de Medusa da, sin embargo, dos versiones racionales entre las que no sabe cuál elegir: Medusa fue reina muerta en el guerra, Medusa fue una bestia monstruosa como aún hoy se ve en el Sahara según el testimonio de un historiador cartaginés. Racionalización política o física de los mitos. Tres o cuatro

175 Pausanias, II, 21, 5; cf. también I, 26, 6 y VII, 18, 7, 4. Se encontrará otra interpretación "racionalista" de un mito en V, I, 4; Endimión, más que amante de la Luna, tuvo hijos de una princesa a la que desposó y con quien tuvo hijos que son los epónimos de los Aitolianos y Paionianos. Para Pausanias, esa es la historia ya que, como discípulo de Tucídides cree en las realezas de los tiempos heroicos y en los ancestros epónimos. En II, 21, 1, Pausanias se niega a discutir. Véase también II, 17, 4.

veces más se divierte;[176] se ve en Mantinea un ciervo, ahora ya muy viejo, que lleva un collar en el cual se lee: "He sido capturado por Agapenor cuando iba a la guerra de Troya"; esto prueba que los ciervos viven todavía más tiempo que los elefantes. Humor que oculta cierta exasperación[177] al ver a los Helenos tan ingenuos como los Bárbaros. Terminará por confesar[178] que las fábulas le parecen provenir de una pura y simple ingenuidad y se niega, a veces, a comprometer su responsabilidad:[179] "Repite lo que dicen los Griegos", escribe entonces.

Pero en la gran mayoría de los casos, se abstiene de juzgar: se limita a referir lo que los Griegos dicen efectivamente y había allí desde hacía mucho tiempo, un programa específico de verdad detrás del cual Pausanias podía protegerse, cualquiera fueran sus sentimientos personales. Se adivina cuál era tal programa cuando se lee lo que escribe Dionisio de Halicarnaso en su *Juicio sobre Tucídides*, de los historiadores del siglo quinto: "Tienen un solo fin, siempre el mismo: llevar al conocimiento de todos los hombres todo lo que ellos habían podido recoger de hecho de los recuerdos propios de las diferentes ciudades y que las gentes habían conservado o de su cosecha o cuyos monumentos habían sido consagrados en los santuarios; no agregan ni quitan nada. Había entre estos recuerdos mitos en los cuales se había creído a los largo de los siglos así como aventuras

176 Pausanias, VIII, 10, 9; igual humor en VIII, 10, 4; V, 13,6; VI, 26, 2. Sobre este último texto cf. R. Demangel en *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, II, 1949, p. 226 planteándose "la cuestión de la buena fe en la devoción antigua" y admitiendo que puede haber allí mistificaciones piadosas y, entonces, sinceras.

177 Pausanias, VI,26, 2.

178 Pausanias, VIII, 8, 3.

179 Pausanias, VIII, 3.6; en efecto, los Griegos cuentan allí una fábula, la de Zeus amante de Calisto, quien es indigno de la majestad de los dioses; no es menos pueril y mitológico creer que los dioses transforman sus amantes en astros.

novelescas que aparecen hoy como muy pueriles". Estos antiguos historiadores recogían las tradiciones locales porque creían, como hacen nuestros folkloristas; no se abstenían tampoco de condenarlas por respeto a creencias extranjeras: las consideraban como verdades, pero verdades que no les pertenecían, no más que a nadie: estas verdades pertenecían a las gentes del lugar, porque los indígenas están mejor ubicados para saber la verdad sobre sí mismos, y sobre todo esta verdad sobre su ciudad les pertenecía a igual título que la ciudad a la cual se refiere. Es una especie de principio de no-injerencia en las verdades públicas de otro.

Seis siglos más tarde Pausanias podía todavía imitar su neutralidad porque los mitos conservaban aún y conservarán siempre una alta dignidad cultural. La fábula no era folklore como tampoco los concursos atléticos en Olimpia o en otra parte no eran espectáculos buenos para la multitud:[180] eran costumbres nacionales. Hay muchas definiciones posibles sobre el folklore y una de ellas no lo caracteriza según criterios internos sino por el hecho de que es arrojado fuera del círculo de una cultura que se considera a sí misma como la buena y la ver-

180 H. W. Pleket, "Zur Soziologie des antiken Sports" en *Mededelingen van het Nederlands Instituut de Rome*, XXXVI, 1974, p. 67. En plena época imperial los atletas se reclutaban, a menudo, en la clase de los notables (cf. el estudio de F. Millar sobre Dexipo en el *Journal of Roman Studies* de 1969) y es por esto que los deportes atléticos no son abandonados a la cultura llamada popular. Cuando los Cínicos o Dión de Prusia ironizan en sus diatribas contra los concursos atléticos, vituperan la locura y las vanas pasiones de los hombres o más bien de los Griegos en general: no manifiestan desdén por una diversión que sería sólo buena para el pueblo. Era totalmente distinto en Roma donde, como lo muestra G. Ville en su gran libro sobre *La Gladiature*, Ecole Française de Roma, 1982, los espectáculos eran considerados buenos para el pueblo: Cicerón o Plinio el Joven iban, sin embargo, pero afectando algún desdén. Pero, precisamente, en Roma, los actores de los espectáculos lejos de reclutarse en la buena sociedad, eran viles saltimbanquis como lo muestra Ville. Por otra parte, Pausanias tiene frente al pasado griego, la actitud pasetista común en su época; cf. E. L. Bowie, "Greeks and their past in the Second Sophistic" en *Past and Present*, XLVI, 1970, p.23.

dadera. Pausanias, no rechaza las tradiciones nacionales que son los mitos. Respeta también su especialidad ya que su vocación es reunir las curiosidades de cada ciudad, leyendas y monumentos y no se tienen muchos deseos ni buena conciencia en ironizar sobre lo que se estudia. Entonces carga su pluma en el tintero de sus autores y entra en su juego. Le sucede a menudo declarar que tal versión de una leyenda es más probable que tal otra; cuidémonos de creer que habla siempre al respecto en nombre propio:[181] habla como filólogo que se ubica en la perspectiva de su autor y le aplica sus criterios de autor.

A la crítica racionalista de los mitos sucede entonces una crítica de coherencia interna. Los habitantes de Feneo dicen que Ulises, que había perdido sus caballos los reencontró pasando por allí y que elevó en honor de Poseidón una estatua de bronce. Es plausible creer en la leyenda pero no en la estatua ya que no se sabía aún fundir el bronce en tiempos de Ulises.[182] Las dos críticas muchas veces se yuxtaponen. La leyenda de Narciso, muerto por haber amado su propio reflejo y que da lugar al nacimiento de la flor que lleva su nombre proviene de una "total ingenuidad" porque no es natural que un muchacho ya grande no sepa distinguir la realidad de su reflejo y porque el narciso ya existía: todos saben que Core jugaba en la pradera donde Hades la sorprendió y la raptó.[183] Cuando Pausanias aplica, así, a un mito la necesi-

181 Yo preciso ya que suele ocurrir que Pausanias hable en nombre propio cuando declara que una versión es preferible a otra; en IX, 10, 20, 4, opone, así, la buena explicación de los tritones a la explicación mítica (cf. nota 140); en VIII, 39, 2, Pausanias no dice por qué es mejor creer que Figalo era hijo de Licaón más bien que autóctono; la única explicación es que Pausanias cree en la genealogía de los reyes de la Arcadia (cf. VIII, 3,1): por lo demás, declara expresamente que él cree en la historicidad de Licaón VIII, 2,4). La Arcadia, lo sabemos, ha sido su camino a Damasco.

182 Pausanias, VIII, 14, 5-8; otro ejemplo, VIII, 12, 9.

183 Pausanias, IX, 31, 7-9.

dad de coherencia interna a la cual obedece la realidad, no se puede concluir que él cree en la historicidad de tal mito: cuántos filólogos que no creen en la historicidad de Trimalción o de lady Macbeth no confunden por esto menos la realidad con la ficción y obligan a Petronio y Shakespeare a competir[184] con el Registro Civil: ellos quieren determinar en qué medida se ha desarrollado el festín en casa de Trimalción y acordar las contradicciones del texto, en el que figuran frutos de estaciones diversas; quieren establecer, con precisión, cuántos hijos tuvo lady Macbeth. Sin embargo, Pausanias no cree en la realidad de Hades ni en la historicidad del rapto de Core; hemos visto antes que, según él, "no es preciso imaginarse que los dioses tengan bajo tierra una morada".

Pausanias filólogo, acepta tácitamente todas las leyendas que no critica, pero las niega como hombre. Calisto, amante de Zeus no ha sido metamorfoseado en constelación ya que los arcadios muestran su tumba: he aquí la exigencia de coherencia interna y es el filólogo quien habla; "repito aquí lo que dicen los Griegos", había estipulado al principio: he aquí el nombre que transparece y que toma distancia frente a una leyenda ridícula e impía; se concluirá entonces que Zeus se ha limitado a dar a la constelación el nombre de Calisto: y he aquí al historiador racionalista que se pone a las órdenes del filólogo y que da una interpretación creíble de un mito en cuya historicidad el hombre no cree.[185] Pausanias tiene un pensamiento neto y una escritura sutil.

184 Remitimos al estudio clásico de L. C. Knights, *Explorations*, Londres, 1946: "How many children had lady Macbeth?. cf. R. Wellek y A. Warren, *La Théorie littéraire*, Paris, Seuil, 1971, p. 35.

185 Pausanias, VIII, 3, 6-7; cf. nota 179. Jugando siempre el juego filológico de la coherencia interna, Pausanias infiere, por otra parte, que la "raza de los Silenos" es mortal ya que se muestran tumbas de Silenos en diversos lugares (VI, 24,8); es manifiesto que Pausanias no cree en los Silenos más que los contemporáneos de Carnéades no creían en las ninfas, en los Panes y en los Sátiros (Cicerón, *De natura deorum*, III, 17, 43).

Es por piedad que Pausanias no cree en casi ninguna de las leyendas que recoge fielmente; disociemos la demitologización y la irreligiosidad. En esta epoca, la imcredulidad no correspondía a la crítica de los mitos sino más bien a la de los oráculos: Cicerón, Oinomao y Diogeniano[186] no son, seguramente, almas piadosas; ridiculizando a los oráculos no pretendían ni por un instante disculpar a los dioses. Pausanias cree en los dioses y hasta en sus milagros: la "epifanía" de la divinidad en Delfos, durante la invasión gálata, era para él un hecho indudable.[187]

La pequeña revolución que se ha producido en Pausanias en ocasión de sus investigaciones sobre las antigüedades arcadias, ha consistido en percibir que ciertas leyendas lejos de calumniar a los dioses podían tener un sentido elevado.[188] Ya le había ocurrido adherir a la interpretación "física" (como se decía) de los dioses. Visitando al santurario de Aegión había encontrado a un fenicio que le había dicho que Asclepio era el aire y Apolo el sol, porque aire y sol procuran la salud[189] y él había accedido. Pero cuando se pone a estudiar la Arcadia mira de otro modo la posibilidad de una exégesis alegórica ya que los sabios de antes "tenían por costumbre hablar en enigmas". La asombrosa historia contada por los

186 Cicerón niega los oráculos tanto como niega la "adivinación natural" (*De divinatione*, II, 56, 115); Oinomao se lee en el libro II de la *Preparación evangélica* de Eusebio; cf. P. Vallette, *De Oenomao Cynico*, Paris, 1908; Diogeniano se leo en los libros II y V de Eusebio. Plotino, por el contrario, cree en los oráculos (*Eneadas*, II, 9,9, 41).

187 En VIII, 10, 9, Pausanias se interroga seriamente acerca de la intervención de un dios en una guerra e invoca el precedente indiscutible del oráculo de Delfos protegido por un milagro; en efecto, (Pausanias, X, 23) los gálatos fueron espantados por una tormenta, un temblor de tierra y un pánico colectivo. Sobre las "epifanías" divinas que protegen un santuario, cf. P. Roussel "Un miracle de Zeus Panamaros" en *Bulletin de correspondance hellénique*, LV, 1931, p.70; y la cuarta sección de la *crónica de Lindos*.

188 Pausanias, VIII, 8, 3; cf. nota 19.

189 Pausanias, VII, 23, 7-8.

Arcadios, de Reo dando a Cronos un caballo para engañarlo y salvar, así, a Poseidón de este padre ogro, no debe ser una inepcia:[190] tiene cierto sentido profundo físico o quizá teológico. Tal fue el primer paso: dejar de atenerse a la letra de los mitos.[191]

El segundo fue más impresionante: renunciar al principio de las cosas actuales y admitir que en los tiempos míticos las condiciones han podido ser diferentes a las nuestras. En efecto, una leyenda arcadia contaba que Licaón fue metamorfoseado en lobo por haber sacrificado a Zeus un bebé; "y este relato me ha convencido", escribe Pausanias "ya que los Arcadios lo narraban desde hacía mucho tiempo y es para ellos verosímil. En efecto, los hombres de esta época eran huéspedes de los dioses y compartían su comida en virtud de su justicia y su piedad;[192] la recompensa o la cólera les venían de los dioses con seguridad, según fueran buenos o injustos" y se han visto en estos tiempos lejanos, hombres elevados al rango de dioses. ¿Por qué no? Un espíritu poco supersticioso como Epicuro,[193] persuadido de que el mundo no había nacido ayer y que estaba todavía en pleno cambio (es solo en este sentido que él cree en el "progreso") concluía que en pocos siglos el mundo había atravesado transformaciones considerables. Admitía, así, que los hombres de otros tiempos, más vigorosos que los de hoy, tenían ojos suficientemente fuertes como para percibir a los dioses en plena luz, mientras que nosotros no lle-

190 Pausanias, VIII, 8,3.

191 Para Salustio, *De diis et mundo*, 4, por ejemplo, en el sentido de los físicos, Cronos os Cronos, el tiempo que devora sus propios instantes; en el sentido de los teólogos, Cronos devorando sus propios hijos es un "enigma" que quiere decir que la Inteligencia se confunde con lo Inteligible, es decir con sus propios objetos; ya para Plotino, Cronos era la Inteligencia. Pausanias ha podido ser oyente en medios platónicos o estoicos, grandes alegoristas.

192 Pausanias, VIII, 2,3-4.

103 Lucrecio, V, 1170. Pocas ideas pueden ser más extrañas al neoplatonismo que ignora la historicidad.

gamos a captar las emisiones de sus átomos más que a través del canal del sueño.

Pausanias mismo, lo vemos, pone expresamente su evolución en relación con lo que ha aprendido en Arcadia y da fe a la leyenda de Licaón porque su tradición es muy antigua;[194] no se trata de una de esas imaginaciones que vienen posteriormente a recubrir la verdad original. Es preciso recordar, ante todo, que Pausanias no es supersticioso, pero de ningún modo es irreligioso; por lo demás, pasando por encima de tres o cuatro siglos de mitología transformada en escolar, tomó contacto libresco pero no trivial con la vida local de las leyendas desconocidas; es un buceador de bibliotecas y los libros antiguos lo hacen soñar. La Arcadia también: ese país rudo, pobre, tan poco idílico había llevado ya —por su arcaísmo— a Calímaco a soñar y pasaba por no haber alterado en nada las costumbres y creencias originales. Pausanias es muy sensible al arcaísmo que aproxima a la verdad. Se tiene de esto una prueba curiosa: desde sus

194 Pausanias, VIII, 2,6-7. Sobre la Arcadia como conservadora de la más antigua civilización, recordemos que Calímaco había escrito una *Arcadia* y que sitúa en Arcadia una escena de su himno a Zeus. Los Arcadios conmovían a los espíritus por su piedad (Polibio, IV, 20) y su virtuosa pobreza: los ciudadanos libres, los jefes de familia estaban obligados, allí, a trabajar con sus propias manos en lugar de recurrir a servidores (Polibio, IV, 21). Los Arcadios se alimentaron con bellotas, primer alimento de la humanidad, durante más tiempo que todos los otros Griegos (Galeno, vol. VI, p. 621 Kuhn). El tema es revelador. Los arcadios no son un pueblo atrasado: conservaron un estado antiguo; este estado ha quedado intacto, no ha sido alterado. Que las tradiciones arcadias sean muy antiguas no quiere decir que se remitan a un pasado más anterior que otras, sino más bien que estas tradiciones remiten sin alteración a un pasado cuyo recuerdo, en pocos pueblos, ha sido corrompido e interpolado: dicho de otro modo, las tradiciones arcadias nos entregan un estado auténtico. Las dos ideas de Pausanias son que el pasado transmitido por la tradición es muy a menudo recubierto, poco a poco, por falsas leyendas (pero este no es lado de la Arcadia) y también que se puede reconstruir el pasado a partir de huellas que están en el presente: este era ya el principio que aplicaba Tucídides en su *Arqueología*.

trabajos de juventud sobre Atenas, Pausanias[195] había otorgado mucho valor a los himnos de un tal Panfo al que los modernos ubican en la época helenística y a quien Pausanias creía más antiguo que el mismo Homero, y he aquí que pensaba que fue con los Arcadios que Panfo se había educado. Dicho brevemente, abrumado por la inepcia de tantos mitos pero no pudiendo suponer como buen Griego que era, que fuera posible mentir totalmente, Pausanias terminó por admitir que los mitos decían verdad por medio de alegorías y enigmas, o bien que decían literalmente la verdad, siendo tan antiguos que no podía suponerse el haber sido deformados por la mentira.¿Revolución espiritual? No lo sé; evolución perfectamente lógica, con seguridad.

Evolución que permanece en la línea del pensamiento griego desde Tucídides y Platón. En su piedad como en sus inquietudes, Pausanias sigue siendo clásico y nada hace presentir en él al neoplatonismo y la religiosidad futura. Pausanias no es, sin embargo, un autor fácil y debo confesar mis dudas al lector: si los hilos de la complicada trama que teje nuestro autor se dejan desenredar, por el contrario es difícil decidir en los detalles si habla en nombre propio o sólo como filólogo. He aquí que los arcadios, sí, los Arcadios le narran que el combate entre dioses y Gigantes se ha desarrollado en su país sobre las costas del Alfeo, ¿y va a creer en estas fábulas de Gigantes de las que Jenófanes ya no quería oír hablar más? Alega argumentos tomados de la historia natural, discute largamente:[196] ¿representa el juego o cree verdaderamente? Renuncio a decidir. En otra oportu-

195 Pausanias, VIII, 35,8; este Panfo es más antiguo que Homero (VIII, 37,9) y sólo Olén es más antiguo que él (IX, 27, 2). Recuérdese que Pausanias había hecho investigaciones especiales sobre la época en que Homero había vivido, pero renunció a plublicar sus conclusiones a causa del dogmatismo reinante entre los especialistas de la poesía homérica (IX, 30, 3).
196 Pausanias, VIII, 29, 1-4. Para Jenofonte, cf. nota 50.

nidad[197] se le muestra en Queronea el cetro de Agamenón que había sido forjado por Hefesto en persona, tal como lo narra la *Ilíada;* discute largamente acerca de esta reliquia, elimina a través de criterios de datación estilística otros trabajos pretendidamente hechos por Hefesto y concluye: "las verosimilitudes favorecen sólo a que este cetro sea obra de Hefesto". Si este pasaje no perteneciera al libro IX, se vería una actitud de filólogo que afecta creerlo todo aunque con cierto humor; sólo que como Pausanias nos ha dicho en el libro VIII que en estos siglos antiguos los dioses se mezclaban con los hombres, ya no sé qué pensar. No lo sé más en un tercer caso,[198] la genealogía de los reyes de Arcadia, ya que cuando habla de historia, Pausanias tiene la misma sinceridad y la misma astucia que cuando habla de las leyendas religiosas. Apuremos el paso y confesemos que lo hace deliberadamente: este Griego al cual hemos tomado por un compilador, por un Baedaker, se divierte sumiéndonos en la duda como Valéry al fuego, a Jean Paulhan. Digamos mejor, como Calímaco, ya que el humor alejandrino era esto.

Pausanias historiador: su método es el mismo que el que tiene para los mitos religiosos y nuestras dudas, a veces las mismas (la genealogía de los reyes de Arcadia...) ¿toma a su cargo otra letanía, la de los reyes de Acaya? En religión, cree en las divinidades pero no en la mitología, y en historia cree en la autenticidad global de los tiempos heroicos. Sólo que su "globalidad" no es la nuestra, es la de Tucídides cuando escribe que Helén da su nombre a los Helenos y que Atreo, tío de Euristeo, halagando al pueblo se transformó en rey; lo que es auténtico son los personajes principales y los hechos de orden político. Y los nombres propios.

197 Pausanias, IX, 40, 11 a 41, 5.
198 Cf. nota 152. No desarrollo más por temor de cansar al lector.

Hay, en efecto, un pasaje en el que creemos discernir lo que piensa Pausanias y que es preciso citar[199] para terminar más rápido: la etnia de los Beocios toma su nombre de Beoto de quien se dice que es hijo de Itono y de la ninfa Melanipa y nieto de Anfictión. Si se consideran los nombres de sus diferentes ciudades, los Beocios los sacan de hombres y sobre todo de mujeres. Por el contrario, las gentes de Platea son, *me parece,* de origen autóctono; su nombre proviene de Platea *a la que se tiene* por hija del río Asopo. *Es manifiesto* que también ellos tuvieron, primitivamente, reyes: el régimen monárquico era general en Grecia pero los habitantes de Platea no *conocen* reyes salvo a Asopo y, aún antes a Citerón; ellos *dicen* que el segundo dio su nombre a la montaña y el primero al río. *Yo creo,* por mi parte, que Platea, de quien saca el nombre la ciudad, era hija del rey Asopo y no del río Asopo. Si se quiere saber el pasado de una ciudad, se pregunta a los indígenas a la espera de que hayan conservado su recuerdo detallado y no se ve razón para dudar de estos recuerdos salvo puerilidades, ninfas y ríos-padres, que se rectificarán cómodamente. Tito Livio no dudaba de la autenticidad de la lista de los reyes de Roma (dudamos sólo de las fábulas beatas anteriores a Rómulo), ¿por qué Pausanias habría dudado de las listas reales de Arcadia y aun de Acaya?

199 Pausanias, IX, I, 1-2.

Algunas otras verdades: la del falsario, la del filólogo

No, Pausanias no dudaba de estas listas imaginarias que engañaron a tantas víctimas, comenzando por su propio inventor. Esta historiografía de falsarios sinceros es tan extraña que es preciso detenerse: vamos a ver que si se persigue este problema del falsario, se vuelve imposible distinguir entre lo imaginario y lo real.

De todos los pensamientos extraños que hemos revisado desde el comienzo de este libro y que componen lo que se ha convenido en llamar la Razón helénica, el más raro es sin duda éste, en el que la ficción alcanza su materialidad más bruta. ¿Cómo decidir que un rey se llama Ampix? ¿Por qué más bien este nombre y no un millón de otros? Ha existido, entonces, un programa de verdad en el que se admitía que alguien, Hesíodo u otro, decía la verdad cuando desgranaba los nombres propios que le pasaban por la cabeza o los ensueños más desenfrenados, a lo Swedenborg. Entre tales gentes la imaginación psicológica es fuente de veracidad.

Tal actitud, normal en un fundador de religión, no es menos comprensible en un historiador. Los historiadores son sólo profetas al revés y nutren y animan con golpes de imaginación sus predicciones *post eventum*. Esto se llama decir retrospectivo en la historia o "síntesis", y esta facultad imaginativa es autora de las tres cuartas partes de toda página de historia, el último cuarto co-

rresponde a los documentos. Todavía hay más. La historia es también una novela, con hechos y nombres propios, y hemos visto que se cree verdadero todo lo que se lee mientras se lo lee; se lo considera ficción sólo después y hace falta, aún, que se pertenezca a una sociedad en la cual la idea de ficción exista.

¿Por qué un historiador no inventaría los nombres de sus héroes? Un novelista lo hace. Ni uno ni otro inventan, propiamente hablando: descubren en su cabeza un nombre en el cual no habían pensado. El mitógrafo que ha inventado la lista de los reyes de Arcadia descubría, así, en él una realidad extraña, que no había puesto deliberadamente y que no estaba antes; él estaba en el estado de espíritu en el que se encuentra un novelista cuando "sus personajes se le escapan". Podía, así, abandonarse a esa realidad, ya que por entonces no había costumbre de preguntar a los historiadores: ¿de dónde saca Ud. esto?

En cuanto al lector...se puede esperar de un relato placer o bien información; el relato mismo puede tenerse por verídico o por ficticio y, en el primer caso, se puede creer o considerarlo mentira de falsario. La *Ilíada* se tenía en gran parte por histórica pero como los lectores esperaban entretenerse, el poeta podía agregar sus propias invenciones, frente a la indiferencia general. Por el contrario, los lectores de Cástor, el inventivo historiador de la larga lista de reyes legendarios de Argos, lo leían para informarse y creían todo, en lugar de flotar en el placer que no es ni verdadero ni falso. Pero precisamente la frontera entre la información y el divertimento es ella misma convencional y otras sociedades distintas de la nuestra han practicado ciencias amables; la mitología, como parte de la "gramática" o erudición era una de estas ciencias entre los Antiguos. Se saboreaban allí los vértigos de la erudición, las delicias del *dilettantismo*. Cuando el padre de un alumno, fino letrado, planteaba una cuestión difícil acerca "del nombre de la

nodriza de Anquises o de la madrastra de Anquémolo", como dice Juvenal, se peocupaba muy poco de la historicidad de éstos. Incluso entre nosotros, el placer de la historia como equivalente de la novela policial existe y la extraña obra de Carcopino con sus aires universitarios depende ampliamente de la historia-ficción, comenzando por su grueso libro sobre Virgilio y Ostia.

A decir verdad, el problema consiste en distinguir la historia-ficción de la historia que se quiere seria. ¿Deberá juzgársela por su verdad? El sabio más grave puede equivocarse y la ficción sobre todo no va sin error. ¿Y sobre el rigor? Es tan grande en un falsario cuya imaginación sigue a sus espaldas el dictado de un programa de verdad tan determinado, como el que siguen sin saberlo los historiadores considerados serios; más aún, a veces es el mismo. ¿Y sobre los procesos psíquicos? Son los mismos: la invención científica no es una facultad del alma en sí misma, es la misma cosa que la invención. ¿Y sobre los criterios de la sociedad a la que pertenece el historiador? Es aquí donde el látigo hiere más. Lo que es conforme con el programa de verdad de una sociedad será percibido como impostura o lucubración en otra. Un falsario es un hombre que se ha equivocado de siglo.

El día en que Jacques de Voragine, conocido sobre todo como autor de la *Leyenda dorada*, descubrió en su imaginación los orígenes troyanos de la ciudad de Génova, el día en que un predecesor de Fredegario encontró en la suya los orígenes de la monarquía franca, hicieron sólo lo razonable: formularon juicios sintéticos sobre el *a priori* de un programa de su tiempo. Hemos visto que todo gran imperio fue fundado por los descendientes de Eneas, en la ocasión, Franción, y que toda tierra tomaba su nombre de un hombre, en la ocasión, *Francia*. Quedaba por explicar lo que ese hijo de Eneas haya podido ir a hacer a la costa de Frise, lugar original de los Francos; la repuesta de Fredegario no es menos hipotética y no menos fundamentada en serios indicios que nuestras

hipótesis sobre el origen de los Etruscos o los siglos oscuros de Roma.

Sin embargo, cada cosa a su tiempo. Los genealogistas antiguos pudieron inventar nombres de dioses o de antiguos reyes: cada uno comprendió qué mitos todavía no captados habían llegado hasta ellos. Pero cuando en 1743 un émulo napolitano de Vasari inventó de pies a cabeza la existencia, los nombres y las fechas de los artistas de la Italia meridional, pasó por mitómano, ya que la falsificación fue aventada ciento cincuenta años después. Ya que hacia 1890, la historia del arte tenía otros programas, hoy demasiado académicos y anticuados.

Distingamos, entonces, entre los pretendidos falsarios que no hacen sino los que sus contemporáneos encuentran normal pero que divierten a la posteridad y los falsarios que los son a los ojos de sus contemporáneos. Para sacar nuestros ejemplos de animales más pequeños, digamos que este segundo caso es el de un personaje del cual vale más reír que llorar, tanto más que no ha existido jamás habiendo quedado revocadas todas las pruebas de su realidad: un impostor había tomado su lugar en los tribunales, sus libros habían sido escritos por otros y los pretendidos testigos oculares de su existencia eran o bien parciales, o bien víctimas de una alucinación colectiva; una vez que se sabe que él no ha existido, caen las escamas de los ojos y se ve que en consecuencia las pretendidas pruebas de su realidad son falsas: era suficiente no tener ideas preconcebidas. Este ser mítico se llamaba Faurisson. Si creemos en su leyenda, después de haber reflexionado oscuramente sobre Rimbaud y Lautréamont, alcanzó cierta notoriedad en 1980 al sostener que Auschwitz no había existido. Fue insultado. Yo protesto diciendo que el pobre hombre estuvo a punto de alcanzar su verdad. En efecto, estaba próximo a una variedad de iluminados con la cual chocan a veces los historiadores de estos dos últimos siglos: anticlericales que niegan la historicidad de Cristo (lo

cual tiene el don de exasperar al ateo que hay en mí), cerebros resentidos que niegan la de Sócrates, Juana de Arco, Shakespeare o Molière, se excitan acerca de la Atlántida o descubren en la isla de Pascua monumentos erigidos por extraterrestres. En otro milenario, Faurisson hubiera podido hacer una buena carrera de mitólogo o hace apenas tres siglos, de astrólogo; alguna cortedad en su personalidad o inventiva le impidió ser psicoanalista. Sin embargo, no le faltaba gusto por la gloria como al autor de estas líneas y a toda alma bien nacida. Había, lamentablemente, un malentendido entre él y sus admiradores; éstos últimos desconocían que al ser la verdad plural (tal como nos jactamos de haberlo dejado establecido) Faurisson dependía de la verdad mítica más que de la verdad histórica; siendo la verdad igualmente analógica, estos lectores creían estar con Faurisson en el mismo programa que con los otros libros relativos a Auschwitz y oponían cándidamente su libro a estos libros. Faurisson facilitaba su letargo imitando el método de estos libros eventualmente por medio de operaciones que, en la jerga de los historiadores polémicos, se llaman falsificaciones de la verdad histórica.

El único error de Faurisson fue colocarse en el terreno de sus adversarios, en lugar de afirmar libremente, como el historiador Cástor que pretendía polemizar. Ahora bien, con su delirio de interpretación sistematizada ponía todo en duda, pero unilateralmente: esto era dar el bastón para que lo castigaran. Le era necesario o bien creer en las cámaras de gas o bien dudar de todo como los taoístas que se preguntaban si no eran mariposas soñando que eran humanos y que había habido cámaras de gas... Pero Faurisson quería tener razón contra sus adversarios y como ellos: la duda hiperbólica sobre el universo entero no era asunto suyo.

Dejemos a este hombre pequeño con sus pequeñas obsesiones: la paradoja del falsario (se es siempre el falsario de otro programa) pasa muy por encima de su cabe-

za. Esta paradoja exige distinguir entre el error que el Gran Siglo imputaba a la imaginación psicológica y la *errancia* histórica de la verdad, o de aquello que la imaginación constituyente propone como verdad. Distinguir entre el falsario que abusa de su programa y el extranjero que usa otro programa. Hesíodo no era un falsario cuando encontró en su cerebro todos los nombres de las hijas del mar. ¿Persiste, a través de los programas sucesivos, un núcleo de hechos adquiridos que podrían ser objeto de un programa acumulativo?

La discusión de los hechos acontece siempre en el interior de un programa. Ciertamente, todo puede ocurrir y se descubrirá, quizá, un día, que los textos griegos son una falsificación forjada de pies a cabeza por los eruditos del siglo XVI. Pero esta duda hiperbólica, con sentido único de Faurisson, esta posibilidad jamás excluida del error, son una cosa: el escepticismo vacuo no se confunde con el deseo de que ningún programa se imponga. Hace un siglo y medio se creía todavía en el Diluvio, hace quince en los mitos.

Es manifiesto que la existencia o la no-existencia de Teseo y de las cámaras de gas en un punto del espacio y del tiempo, tiene una realidad material que no debe nada a nuestra imaginación. Pero esta realidad e irrealidad es percibida o desconocida, es interpretada de una manera u otra según el programa en vigor; no se impone por sí misma, las cosas no nos saltan a los ojos. Ocurre lo mismo con los programas: un buen programa no emerge naturalmente. No hay una verdad de las cosas y la verdad no nos es inmanente.

Para rechazar el mito o el Diluvio no es suficiente un estudio más atento o un método mejor: es necesario cambiar de programa; no se reconstruye lo que estaba construido al revés: se va a habitar a otra parte. Ya que la *matter of facts* se conoce sólo en una interpretación. No quiero decir con esto que los hechos no existan: la materialidad existe completamente, está en acto pero

como decía el viejo Duns Scotto, ella no es el acto de nada. La materialidad de las cámaras de gas no promueve su conocimiento. Distintos en sí mismos, *matter of facts* e interpretación están siempre ligados para nosotros a la manera de esos referendum por medio de los cuales De Gaulle pedía a sus votantes una sola respuesta para dos cuestiones distintas.

Dicho de otro modo, a los errores de cierto programa y en relación con éste, a lo Faurisson o a lo Carcopino, se agrega la vaguedad de todos los programas: no se puede distinguir las imaginaciones de la imaginación. Según las palabras de Heidegger en *Holzwege* "la reserva del ente puede ser rechazo o no ser más que disimulación", *errancia* o error, "no tenemos jamás la certeza directa de saber si es uno u otro". Sabemos cómo Heidegger ha impuesto a nuestro siglo la idea de que los entes permanecen en su reserva; aparecen sólo en un claro y nosotros creemos cada vez que este claro no tiene límites: los entes existen para nosotros con el rasgo de la obviedad. Se podría ver en este claro una plenitud, decir que no hay bosque a su alrededor, que nada existe fuera de lo que nuestra imaginación constituye; que nuestros programas lejos de ser limitados, son suplementos que agregamos al ser. Pero Heidegger piensa, por el contrario, que el claro no es todo; tanto es así que termina por hablar un fondo de verdad y hasta verdades ya gastadas que dejarán sorprendidos a los historiadores y no sólo a ellos ("una manera en que la verdad despliega su presencia, es la instauración de un Estado"). Sospechamos que un poco de crítica histórica y sociológica valdría más que tanta ontología.

Un falsario es un pescado que por razones caracterológicas no ha sido puesto en el buen bocal; su imaginación científica usa métodos que no están más en el programa. Que tal programa sea, a menudo, es decir siempre, tan imaginado como lo del falsario, lo creo con gusto. Pero vemos que existen dos tipos de imaginación:

una decreta los programas, la otra sirve a su ejecución. Esta última, que es la facultad psicológica bien conocida, es interhistórica. La primera o imaginación constituyente no es un don de invención que residiría en los individuos, es una especie de espíritu objetivo en el cual los individuos se socializan. Constituye los tabiques de cada bocal que son imaginarios, arbitrarios, ya que miles de paredes diferentes han sido y serán levantadas en el curso de los siglos. No es transhistórica sino más bien interhistórica. Todo esto nos quita el medio de distinguir radicalmente entre las obras culturales que pretenden ser verdaderas y los puros productos de la imaginación. Volveremos sobre esto; narremos ahora el breve epílogo de nuestra intriga.

Lo que ha permitido el nacimiento de la ciencia histórica tal como la han imaginado los modernos no fue la distinción entre fuentes primarias y secundarias (se las ha distinguido muy pronto y tal distinción no es una panacea); fue la distinción entre las fuentes y la realidad, entre los historiadores y los hechos históricos mismos. Ahora bien, después de la época de Pausanias se los confunde cada vez más y se los confundirá durante mucho tiempo hasta Bossuet, quien estableció entonces un sincronismo entre Abimelech y Hércules porque repetía lo que la *Crónica* de Eusebio había dicho. Es con esta nueva manera de creer en los mitos que vamos a terminar.

Las relaciones entre el género histórico y lo que se ha llamado durante largo tiempo gramática o filología no son simples. La historia quiere conocer "lo que ha sucedido verdaderamente", *was eingentlich geschehen ist*[200](decía Ranke)mientras que la filología es pensa-

200 A. Momigliano ha recordado que esta expresión clásica de arranque proviene, en realidad de Luciano, *Cómo escribir la historia*, 39.

miento del pensamiento, conocimiento de lo conocido, *Erkenntnis des Erkannten* [201](decía Boeckh).

A menudo, el conocimiento de lo que ha ocurrido es sólo un medio para explicar un texto clásico, noble objeto en el cual la historia es sólo el referente; ocurre esto cuando la historia de la República Romana sirve sólo para comprender mejor a Cicerón. Más a menudo los dos objetos se confunden; lo que antes se llamaba "historia literaria" (es decir historia conocida a través de la literatura) y que hoy llamamos humanismo ve a Cicerón a través de los acontecimientos del último siglo de la República y a la historia del siglo a través de los innumerables detalles que contiene la obra de Cicerón.[202] En cuanto a la actitud inversa, es más rara, pero existe igualmente; consiste en servirse de un texto para ilustrar la realidad a la cual se refiere y que es, para el filólogo historiador, el objetivo principal. Es la actitud de un Estrabón. Se conoce el amor ciego que sentía Estrabón por Homero, siguiendo el ejemplo de su maestro Crisipo; tanto es así que el Libro VIII de su *Geografía* que contiene la descripción de Grecia se ocupa, ante todo, de identificar los nombres de los lugares que se leen en Homero. ¿Apuntaba Estrabón a hacer comprender mejor el texto de Homero o por el contrario a realzar el brillo de las diferentes ciudades dotándolas de una referencia homérica? La segunda interpretación es la única buena,

201 A. Boeckh, *Enzyklopadie und Methodenlehre der philologischen Wissenehaften*, vol. I, *Formales Theorie der philol. Wiss.*, 1877, reimp. 1967, Darmstadt, Wiss. Buchg.

202 M. Riffaterre, *La Production du texte*, Paris, Seuil, 1979, p. 176: "Tout l'effort de la philologie a été de reconstituer des réalités disparues, de crainte que le poème ne meure avec son référent".

203 Estrabón, VIII, 8, 2, C., 388. Citamos más generalmente Estrabón VIII, 3, 3, C. 337: "Comparo el estado actual de los lugares con lo que dice Homero; y es necesario: de tal modo el poeta es ilustre y nos es familiar; mis lectores estimarán que he realizado mis propósitos si nada contradice lo que dice, por su parte, este poeta en quien se tiene una gran confianza"

si no la siguiente frase sería incomprensible: "Sería difícil decir dónde se encontraban Ripes, Stratió y la ventosa Enispé de las que habla el poeta y si se las hallara no serviría de nada ya que la región está hoy inhabitada."

Pero existe también una tercera actitud, muy extendida, por la que no se distingue entre la realidad y el texto que habla de ella; es ya la actitud de este Eusebio para quien la historia mítica, tal cual se la encuentra en un Pausanias, ha llegado hasta Bossuet. ¡No porque Eusebio sea incapaz de distinguir un acontecimiento de un texto! Sino porque para él las fuentes forman parte de la Historia; ser historiador es relatar la historia y es relatar también, a los historiadores. La mayoría de nuestros filólogos y de nuestros psicoanalistas ¿hacen otra cosa en sus respectivos dominios? Ser filósofo es, a menudo, ser historiador de la filosofía; saber filosofía es saber aquello que los diferentes filósofos han creído saber; saber lo que es el complejo de Edipo consiste ante todo en saber o comentar lo que Freud ha dicho al respecto.

Más precisamente, en esta indistinción entre el libro y las cosas de las que trata el libro, o bien el acento es puesto sobre las cosas o bien sobre el libro mismo. El primer caso es el de todo texto considerado revelado o revelador: comentar Aristóteles, Marx o el *Digesto,* profundizar el texto, suponer su coherencia, acordarle de antemano la interpretación más inteligente o las más *aggiornata* posible, es suponer que el texto tiene la profundidad y la coherencia de la realidad misma. En consecuencia, profundizar el texto será la misma cosa que profundizar la realidad;[204] el texto será considerado profundo porque será imposible decir más de lo que su autor ha escrito: lo que se ahonda así se confunde con las cosas mismas.

204 P. Hadot, "Philosophie, exégèse et contresens" en *Actes du XIVe. Congrès International de Philosophie*, Viena, 1968, p.335-337.

Pero el acento puede ser puesto también sobre el libro tomado como objeto de superstición corporativa. Esta actitud era la que la Antigüedad atribuía a sus filólogos a los que llamaba gramáticos. Actitud que no se limitaba a considerar a los textos como clásicos, cuyas afirmaciones verdaderas o falsas eran en todo caso importantes de conocer: lo que decía el libro era reputado como auténtico. Ocurría así que el gramático daba por verdaderas leyendas en las cuales como hombre no creía; se contaba[205] que el erudito más importante de la Antigüedad, Dídimo, quien había escrito más libros de los que podía recordar, se indignó un día frente a una anécdota histórica que le contaban y que, según él, no se fundaba en nada; se lo convirtió en más crédulo mostrándole una de sus propias obras donde la historia era dada como verdadera.

Actitud diferente de la del mito en donde una palabra habla por sí misma, con autoridad propia. Diferente también de la de un Tucídides, un Polibio, un Pausanias: éstos, semejantes a nuestros periodistas, no citan sus fuentes y parecen querer ser creídos bajo palabra porque escriben más bien para el público que para sus colegas. Eusebio tampoco cita sus fuentes, las transcribe; no se trata de que las crea totalmente y mucho menos que anuncie la historia "verdaderamente científica"; es porque lo que está escrito forma parte de las cosas por conocer; Eusebio no distingue entre saber las cosas y saber lo que hay en los libros. Confunde historia y

205 La anécdota se lee en Quintiliano I, 8, 21. Sobre todo esto, cf. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.55 y 141 sobre las ciencias en el siglo dieciséis: "La gran tripartición en apariencia tan simple, de la observación, el testimonio y la fábula, no existía... Cuando se debe hacer la historia de un animal inútil es imposible elegir entre el oficio de naturalista y el de compilador: es preciso recoger en una única y misma forma de saber todo lo que se ha visto y oído, todo lo que ha sido narrado. Para ir más rápido nos limitamos a remitir a Quintiliano, *Inst. orat.*, I, 8, 18-21.

gramática[206] y, si se cree en el progreso, deberá decirse que su método era un retroceso.

Semejante actitud, por la que se trata de saber lo que se sabe, era muy adecuada para transformarse en el depósito de los mitos. Un buen ejemplo es la *Historia Natural* de Plinio. Hay allí[207] una lista de las grandes invenciones: la teoría de los vientos se debe a Eolo, la invención de las torres "a los Cíclopes, según Aristóteles", la botánica a Quirón, hijo de Saturno; la astronomía a Atlas y el trigo a Ceres "a quien por esto se la consideró una diosa". Como ocurre a menudo, el método de pensamiento, a saber, el cuestionario, ha sido creador de pensamientos: Plinio ha sucumbido a la ley del género; en lugar de reflexionar sobre las cosas mismas, la lista por completar, ha colocado a este infatigable lector en el desafío de responder a preguntas: "¿se sabe quién ha inventado qué?" y ha respondido: "Eolo, Atlas". porque sabía todo lo que hay en los libros.

Eusebio también. Sus *Tablas cronológicas* o *Síntesis*

206 A. Puech, *Histoire de la littérature grecque et chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, vol. III, p. 181: "La historia general aparece en Eusebio a través de la historia literaria y por medio de la historia literaria". Por historia literaria, Puech entiende, en el sentido antiguo de la expresión la historia narrada a través de la literatura que conserva su memoria.

207 Plinio, *Nat. hist.*, VII, 56 (57), 191. Se encuentra una lista de inventores en Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 74: Atlas ha inventado la navegación; los Dáctilos, el hierro; Apis la medicina y Medea la tintura para los cabellos; pero Ceres y Baco han desaparecido de la lista...Baco que fue solo un hombre, es anterior a Heracles sólo en sesenta y tres años según Clemente, gran cronologista; no tiene la prioridad de ninguna invención. Plinio o Clemente han sido llevados hasta aquí por un esquema, un instrumento de razón: el cuestionario: ¿Quién ha inventado qué? Ya que el cuestionario era una de las técnicas del pensamiento de ese tiempo (había otras, por ejemplo las listas de excelencia: las siete maravillas del mundo, los doce grandes oradores...). Como acaba de escribirlo J. C. Passerón, "listas y cuadros, mapas y clasificaciones, conspectos y diagramas no son la pura y simple transcripción de enunciados que les preexistieron, sino que hacen surgir bajo la presión de la lógica gráfica, aserciones, aproximaciones, adiciones" ("*Les Yeux et les Oreilles*, prólogo a *L'Oeil à la page*, G. I. D. E. S., nov. 1979, Paris, p.11).

de todas las historias recapitulan nueve siglos de pensamiento sobre los mitos y son la base del saber histórico hasta Dom Calmet incluido.[208] Se hallan allí las genealogías, la de los reyes de Sición y la de los reyes de Argos cuyo primer rey fue Inaco siendo la fuente el historiador Cástor; la de Micenas con Atreo, Tiestes, Orestes y la de Atenas con Cécrope y Pandión. Están todos los sincronismos: en tiempos en que Abimelech reinaba sobre los Hebreos tuvo lugar la batalla de los Lapitas y Centauros que "Palefato en sus *Cosas de no creer*, dice haber sido de los famosos caballeros tesálidas"; están las fechas; Medea siguió a Jasón y dejó a su padre Eetes setecientos ochenta años después de Abraham y, en consecuencia, mil doscientos treinta y cinco años antes del nacimiento del Salvador. Eusebio es un racionalista: en el 650 de Abraham, es por un príncipe del lugar que Ganimedes fue raptada; "vana fábula" entonces, como la de Zeus con su ave de rapiña. La Gorgona a quien Perseo cortó la cabeza en el 670 de Abraham, era simplemente una cortesana de fascinante belleza. Terminemos citando directamente el *Discurso sobre la historia universal* del obispo de Méaux: la guerra de Troya, "quinta edad del mundo", es una "época apta para acumular lo que los tiempos fabulosos, en los que la verdad está 'envuelta' en falsedades, tienen de más cierto y hermoso"; en efecto, "vemos allí a Aquiles, Agamenón, Menelao, Ulises, Sarpedón, hijo de Júpiter y a Eneas, hijo de Venus".

De Heródoto a Pausanias y Eusebio, iba a decir Bossuet, los Griegos no han cesado de creer en el mito, de

208 El lector a quien estas cosas divertirán, leerá a Yves-Paul Pezron, *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes*, Paris, 1687, donde aprenderá que en el 2538 de la creación del mundo, Júpiter tuvo de Europa tres hijos. He conocido a este autor gracias a G. Couton (cf. nota 7). En cuanto a Dom Calmet, su historia universal que gustaba mucho a Voltaire, apareció en 1735.

hacer de ello un problema y su pensamiento no ha avanzado sobre los datos de tal problema ni tampoco en sus soluciones. Durante medio milenio ha habido muchos espíritus, tales Carneades, Cicerón u Ovidio que no creían en los dioses pero nadie ha dudado de Heracles o Eolo, aun a precio de racionalizaciones. Los cristianos han liquidado los dioses de la mitología en los que nadie creía,[209] pero nada han dicho de los héroes mitológicos ya que creían en ellos, como todos: Aristóteles, Polibio y Lucrecio incluido.

¿Cómo se ha dejado de creer en la historicidad de Eolo, Heracles o Perseo? El sano método científico ni la dialéctica, materialista o no, han hecho nada. Es raro que los grandes problemas políticos e intelectuales desemboquen en una solución, esto es: sean resueltos, reglados, superados; más a menudo se pierden entre las arenas, donde son olvidados o borrados. La cristianización ha borrado un problema del que los Griegos no habían descubierto la clave y del que no lograban desprenderse. Es permitido suponer que se habían dejado cautivar por razones no menos accidentales.

Las nodrizas, desde hacía siglos, habían dejado de hablar a los niños de héroes y de dioses, pero los eruditos creían todavía en ellos, a su manera. Dejaron de creer por dos razones. Nacida de la encuesta, del reportaje, la historia había terminado con Eusebio, en una historia confundida con la filología; entre los modernos nace una cosa muy diferente, pero que lleva también el nombre de historia; ha surgido de la controversia y de un divorcio con la filología. Se dejó de confundir en un mismo respeto, la realidad histórica y los textos que la relatan al mismo tiempo que la Querella de los Antiguos y Modernos

209 San Agustín lo confiesa, *Ciudad de Dios*, al comienzo del capítulo 10 del libro II. No importaba: la polémica antipagana era más una especie de tumulto acerca de los dioses que un modo racional de persuasión.

despojaba a estos textos de su aureola. Luego vino Fontenelle quien pensó que no había ni una sola palabra de verdad en la fabulación. Esto no terminó, sin embargo, con el problema del mito el cual más bien se agravó. [210] Ya no se pregunta más: "¿qué verdad contiene la fábula? Ya que ésta contiene verdad nadie puede hablar de nada", sino más bien: "¿qué significado o qué función tiene el mito?" Ya que no se puede hablar o imaginar sin propósito alguno. Cierto.

Esta necesidad de encontrar una razón de ser a la fabulación traiciona cierto malestar de nuestra parte frente al error y es lo inverso de nuestra propia mitología de la verdad y de la ciencia. ¿Cómo, pensamos, la humanidad ha podido equivocarse durante tanto tiempo y masivamente? Mito contra razón, error contra verdad, debería haber una chance sobre dos. Siendo la verdad insospechable, la falta se deberá más bien a modalidades de creencia desiguales en intensidad y valor. La humanidad habrá cometido quizá el error de haber sido dócil, durante largo tiempo, al argumento de autoridad o a las representaciones sociales, ¿Pero, creía verdaderamente? Los espíritus volterianos son llevados, secretamente, a dudar si su prójimo cree verdaderamente en esas quimeras; suponen una hipocresía en toda creencia. No se equivocan totalmente: no se cree en los neutrones, en los mitos o en el antisemitismo como se cree en el testimonio de los sentidos y en la moral de la tribu; porque la verdad es una. Pero no por esto tales ver-

210 En efecto, todo parece ser retomado en su base. Un bello estudio de F. Hampl, *Geschichte als Kristische Wissenchafst*, Darmstadt, Wiss. Buchg.,1975, vol. II, p.1-50: "Mythos, Sage, Märchen" muestra que sería vano distinguir entre cuento, leyenda y mito, atribuyéndoles un grado diferente de veracidad o una relación diferente con la religión. El "mito" no es un elemento transhistórico, un invariante; los géneros que practica el pensamiento mítico son, también, múltiples, variables e imposibles de captar como los otros géneros literarios mismos, a través de las literaturas de todos los pueblos y de todos los siglos. El mito no es una esencia.

dades son menos análogas entre sí (parecen ser la misma) y su sinceridad es igual ya que hacen reaccionar también vivamente a sus fieles. La pluralidad de modalidades de creencia es, en realidad, pluralidad de criterios de verdad.

Esta verdad es hija de la imaginación. La autenticidad de nuestras creencias no se mide por la verdad de su objeto. Es preciso comprender aún, la razón que es simple: somos nosotros quienes fabricamos nuestras verdades y no "la" realidad la que nos hace creer. Ya que la verdad es hija de la imaginación constituyente de nuestra tribu. Si fuera de otro modo, la cuasi totalidad de la cultura universal comenzaría a ser inexplicable, mitologías, doctrinas, farmacopeas, falsas ciencias y ciencias falsas. Mientras digamos la verdad, no comprenderemos nada de la cultura y no lograremos tener sobre nuestra época la misma distancia que tenemos sobre los siglos pasados en los que se ha hablado de mitos y de dioses.

El ejemplo de los Griegos prueba una incapacidad milenaria para desprenderse de la mentira; jamás pudieron decir: "el mito es totalmente falso ya que no se apoya en nada" y tampoco lo dirá Bossuet. Lo imaginario como tal no fue jamás rechazado como si por un presentimiento secreto se pensara que al estar lo imaginario no subsistiría más ninguna verdad. O bien se olvidan los mitos de otras épocas para hablar de otras cosas y cambiar de imaginación o bien se quiere encontrar absolutamente el núcleo de verdad que estaba envuelto en la fábula o que la hacía hablar.

Nosotros constataremos la misma cosa si pasamos de los mitos heroicos —los únicos que hemos estudiado— a la creencia en los dioses propiamente dichos. En *Atheis in pagan Antiquity*, A. B. Drachmann ha mostrado que el ateísmo antiguo no negaba la existencia de los dioses sino que criticaba la idea popular de los dioses; no excluía una concepción más filosófica de la divinidad. Los

cristianos, a su manera, no fueron mucho más lejos en la negación de los dioses del paganismo; han dicho menos: "fábulas vanas" que "concepciones indignas". Como querían poner su dios en el lugar de los paganos, se podría estimar que el programa indicado era mostrar que Júpiter no existía y luego, en un segundo momento, exponer las pruebas de la existencia de Dios. Este programa no fue el de ellos; parecen reprochar menos a los dioses paganos el no existir que el no ser los buenos; parecen menos urgidos por negar a Júpitar que reemplazarlo por un rey menos indigno de ocupar el trono divino. Esta es la razón por la cual la apologética del cristianismo antiguo deja una impresión extraña; parece que para erigir su Dios bastaba con sacar a los otros dioses. Se quería menos destruir ideas falsas que sustituirlas; incluso allí donde los cristianos parecen atacar al paganismo en su veracidad no hacen nada. Lo hemos visto antes, criticaban inútilmente la puerilidad y la inmoralidad de los relatos mitológicos en los que los paganos nunca creyeron y que no tenían nada en común con la concepción elevada o sofisticada que el paganismo tardío se hacía de la divinidad; es que el fin de esta polémica no era tanto convencer a los adversarios cuanto excluir a sus rivales; hacer sentir que el Dios celoso no toleraría compartir nada, a diferencia de los dioses paganos que se toleraban todos entre sí (ya que todos eran verdaderos y ninguno excluía a otro). Poco importaba que los ataques contra los dioses de la fábula hayan sido poco pertinentes; lo importante era hacer saber que no se tolerarían razonamientos tranquilizadores. Los dioses paganos eran indignos, y eso era todo; su indignidad implicaba, sin duda, su falsedad; pero, cosa que importaba más que este punto de vista intelectual, implicaba sobre todo que no se quería oír hablar más de ellos: no merecían existir. Si es preciso, por escrúpulo de pensador, traducir en doctrina esta indignidad, se dirá con Eusebio, que los dioses paganos son menos que dio-

ses falsos o que falsos dioses: son demonios que para abusar de los hombres, se han hecho pasar por dioses, especialmente por medio de sus conocimientos del futuro; impresionaron a los hombres con oráculos verídicos.

Es menos difícil eliminar una imaginación que negarla; es muy difícil negar un dios, sobre todo el dios de los otros; el mismo judaísmo antiguo lo lograba difícilmente. Afirmaba, más bien, que los dioses extranjeros eran menos fuertes que el dios nacional o bien que no eran interesantes; desprecio u horror, no negación; pero, para un patriota es la misma cosa. ¿Los dioses de los otros, existían? Poco importa su existencia: lo importante es que los dioses de los otros no valen nada, son ídolos de madera o piedra que tienen oídos para no escuchar; estos otros dioses "no se los conoce", son dioses "que no nos han sido dados a compartir" repite el *Deuteronomio* y los libros más antiguos son más cándidamente explícitos. Cuando el Arco fue introducido al templo de Dagón, se encontró a la mañana siguiente al ídolo de Dagón, dios de los filistinos, prosternado, el rostro contra el suelo frente al dios de Israel; el libro de Samuel lo cuenta y el salmo XCVI dirá: "Todos los dioses se prosternan frente a Iahveh". No se quiere conocer a los dioses de otras naciones, salvo en transacciones internacionales; cuando se dijo al Amorreo: "¿Cómo no poseerías lo que tu dios Camos te hace poseer?" es una manera de prometerle respetar su territorio. Las naciones dejan de lado fácilmente la noción de verdadero y de falso o que sólo practican o creen practicar ciertos intelectuales en ciertas épocas.

Si se reflexiona en esto por un momento, la idea de que la verdad no existe no es más paradojal ni más paralizante que la de una verdad científica que es perpetuamente provisoria y será falsificada mañana. El mito de la ciencia nos impresiona pero no confundamos la ciencia con su escolástica; la ciencia no encuentra verdades, matematizables o formalizables, descubre he-

chos desconocidos que se pueden glosar de mil maneras. Descubrir una partícula subatómica, una receta técnica que triunfa o la molécula del ADN no tiene nada de más sublime que descubrir los infusorios, el Cabo de Buena Esperanza, el Nuevo Mundo o la anatomía de un órgano. O la civilización sumeria. Las ciencias no son más serias que las letras y como en historia los hechos no son separables de una interpretación y como se pueden imaginar todas las interpretaciones que se quiera, debe ocurrir lo mismo con las ciencias exactas.

Entre la cultura y la creencia en una verdad, es preciso elegir

Durante largo tiempo se ha creído en los mitos de acuerdo con programas muy diferentes de una época a otra, es verdad. Normalmente se cree en las obras de la imaginación. Se cree en las religiones, en *Madame Bovary* mientras la leemos, en Einstein, en Fustel de Coulanges, en el origen troyano de los Francos; sin embargo, en ciertas sociedades algunas de estas obras son consideradas ficciones. El dominio de lo imaginario no se limita sólo a eso: la política, entendiendo por esto las prácticas políticas y no solamente las intenciones ideológicas, tiene la arbitraria y aplastante inercia de los programas establecidos; la "parte oculta del iceberg" político de la ciudad antigua ha durado aproximadamente tanto como el mito; bajo el amplio drapeado pseudo-clásico con el que se envuelve nuestro racionalismo político trivializador, ha tenido contornos extraños que sólo a ella pertenecen. La vida cotidiana en sí misma, lejos de ser la inmediatez, es la encrucijada de las imaginaciones y se cree allí activamente en los racismos y en los hacedores de maleficios. El empirismo y la experimentación son cantidades depreciables. Se dará a la imaginación su justa parte si se piensa que Einstein, para tomar un ejemplo legendario, no tiene nada de práctico; ha elevado un rascacielo teórico que no ha podido ser todavía

probado; cuando lo sea la teoría no será por eso verificada: será solamente no refutada.

Allí no está lo peor. Estos palacios de sueños sucesivos que han pasado, todos, por verdaderos, tienen los estilos de verdad más diferentes; la imaginación que constituye estos estilos no tiene ninguna continuidad en sus ideas, está al azar de las causalidades históricas. Ella no cambia sólo de planes sino, también, de criterios: lejos de ser un indicio que hablara por sí mismo, la verdad es la más variable de las medidas. No es un invariante transhistórico sino una obra de la imaginación constituyente. Que los hombres tengan ideas diferentes más acá y más allá de los Pirineos o del año 1789 no es grave. Lo que es más grave es que el fin mismo de nuestras afirmaciones divergentes, los criterios y modos de observación de las ideas verdaderas, dicho brevemente, los programas, varían a pesar nuestro.

Como acaba de escribir Guy Lardreau,[211] "decir que el trascendental está constituido históricamente es decir inmediatamente que no podría estar afectado de universalidad; es preciso pensar en un *trascendental particular*. En suma, no es mucho más misterioso que aquello que se llama comúnmente una cultura". El programa de verdad histórica del cual depende el presente libro no consistía en decir cómo la razón progresa, cómo se ha construido Francia, cómo la sociedad civil vivía o pensaba sobre sus bases, sino en reflexionar sobre la constitución de la verdad a través de los siglos, en volver la cabeza para ver el dibujo del camino recorrido; es un producto de la reflexión. No se sigue en esto que tal programa es más verdadero que los otros y menos aún que tiene más razones para imponerse y durar más que los

211 Guy Lardreau, "L'Histoire comme nuit de Walpurgis" en *Cahiers de l'Herne: Henry Corbin*, 1981, p. 115, artículo muy sobrio y atravesado por un aliento filosófico auténtico.

otros. Solamente se puede pronunciar en él, sin contradicción, la siguiente frase: "la verdad es que la verdad varía". En esta concepción nietzscheana,[212] la historia de los discursos y de las prácticas juega el papel de una crítica trascendental.

¿Imaginación constituyente? Estas palabras no designan una facultad de la psicología individual sino que designan el hecho de que cada época piensa y actúa en el interior de cuadros arbitrarios e inertes (es obvio que en un mismo siglo estos programas pueden contradecirse de un sector de actividad a otro y tales contradicciones serán muy a menudo ignoradas). Una vez que se está en uno de estos bocales, es preciso tener genio para salir e innovar; por el contrario, cuando el genial cambio de bocal se opera, los niños pueden ser socializados desde las primeras clases en el nuevo programa. Están tan satisfechos de este programa como sus ancestros lo estuvieron del suyo y no ven ya el modo de salir porque no perciben nada fuera de él:[213] cuando no se ve lo que no se ve, no se ve que no se ve. Con más razón se desconoce la forma bicorne de estos límites: se cree habitar fronteras naturales. Además, gracias a la falaz analogía de la verdad a través de las edades, se cree que los ancestros ocupaban ya la misma patria o, al menos, que el acabamiento de la unidad nacional estaba prefigurado y que algunos progresos lo terminaron. Si alguna cosa merece el nombre de ideología es, ciertamente, la verdad.

¿Es necesario repetirlo? Este trascendental es *el hecho de que* las cosas suceden así: es su descripción; no es una instancia, una infraestructura que *las haría* ocurrir así; ¿qué querría decir semejantes logomaquia? No se puede pretender entonces que esto es reducir la historia

212 Cf. "Foucault révolutionne l'histoire" en Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 203-242 (edición de *poche*).

213 Sobre la ilusión de la ausencia de los límites, cf. Veyne, p. 216.

a un proceso tan implacable como irresponsable. Confieso que la irresponsabilidad es una mala cosa y como es mala seguramente es falsa (Diodoro os lo dirá); pero, gracias a Dios, no se trata de eso. La "virtud dormitiva" describe los efectos del opio que se explican por causas químicas. Los programas de verdad tienen causas históricas; su inercia, la lentitud de su sucesión es, en sí misma, muy empírica: se debe a lo que nosotros llamamos socialización (Nietzsche decía "adiestramiento" y es la idea menos racista y biologista que haya).

Esta lentitud no es el lento "trabajo" de parto de lo negativo, también llamado retorno de lo reprimido; no es el choque de la realidad o progreso de la razón y otros ideales responsables. La constitución y la sucesión de los programas se explican por las mismas causas que los historiadores están habituados a manipular, al menos cuando no se sacrifican a esquemas. Los programas se edifican como las construcciones por hileras de piedras sucesivas, explicándose cada episodio por los detalles de los episodios precedentes (la inventiva individual y los azares del éxito que "toman" o no toman, son parte eventualmente de este polígono de causas innumerables); en efecto, la construccion del edificio no tiene por eje grandes razones, tales como la naturaleza humana, las necesidades sociales, la lógica de las cosas que son lo que son o las fuerzas de producción. Pero no minimicemos el debate. Un pensador marxista de tan gran estatura como Habermas no va a enredarse con hipóstasis dormitivas tales como las fuerzas o relaciones de producción; se libera en dos líneas. Pero se libera menos fácilmente de la razón. Habermas resume su filosofía en alguna parte, con estas palabras: "El hombre no puede no aprender, esta es toda la cuestión, me parece. La oposición Habermas-Foucault, es decir Marx-Nietzsche resucita en la edad de la moderna trinidad incoherente Marx-Freud-Nietzsche, el conflicto del racionalismo y el irracionalismo."[214]

Ahora bien, todo esto no va sin consecuencias para el estado actual de la investigación histórica. Desde hace cuarenta u ochenta años, la historiografía de punta tiene como programa implícito la idea de que escribir la historia es escribir la historia de la sociedad. Ya no se cree más que exista una naturaleza humana y se deja a los filósofos de la política la idea de que existe una verdad de las cosas, pero se cree en la sociedad y esto permite discernir el espacio de la economía de aquello que se puede clasificar bajo la etiqueta de ideología. Pero entonces, ¿qué hacer con todo lo demás? ¿Qué hacer con el mito, con las religiones (si ellas no tienen solamente una función ideológica), con los delirios de toda especie o más simplemente, con el arte y la ciencia? Es muy simple: o bien la historia literaria, para tomar un ejemplo, será fusionada a la historia social o bien si la historia literaria no quiere o no puede ser ligada a la historia social ya no será historia y se olvidará su existencia; se la abandonará a una categoría específica, los historiadores de la literatura serán historiadores sólo de nombre.

La mayor parte de la vida cultural y social queda así fuera del campo de las historiografía. Ahora bien, si se intenta tomar en cuenta esta mayoría a fin de que se pueda, un día, abrir allí esos campos de labor que Lucien Febvre atribuía como carrera a la historiografía de punta, se percibe que no se puede hacerlo sin rechazar todos los racionalismos, grandes o pequeños, de tal manera que esta masa de imaginación no puede más ser llama-

214 La expresión "el hombre no puede no aprender" se lee en *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 1978, si mi memoria es buena; para las relaciones de producción cf. *Connaissance et Intéret*, del mismo J. Habermas, Paris, Gallimard, 1974, p. 61 y 85. La densa crítica del materialismo histórico que hace R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938, p. 246-250, sigue siendo fundamental; Aron concluye justamente que esta crítica no niega el marxismo en sí mismo, el cual es una filosofía más que una ciencia de la historia.

da falsa, ni tampoco verdadera. Pero entonces, si se llega a elaborar una doctrina tal que las creencias no puedan ser allí ni verdaderas ni falsas, como rebote los dominios supuestamente racionales tales como la historia social y económica deberán ser considerados, ellos también, como ni verdaderos ni falsos: estos se justifican con un esquema que erige sus causas en razón. Al término de esta estrategia de envolvimiento, será preciso hacer una cruz sobre todo lo que nos ocupa desde hace algunos decenios: ciencias humanas, marxismo, sociología del conocimiento.

La historia política, por ejemplo, no es seguramente la de veinte o cincuenta millones de franceses, pero para registrar los acontecimientos y ser de rápida *durée* no deja de ser anecdótica: el polvo de los detalles de los acontecimientos no se explica con realidades eternas: gobernar, dominar, el Poder, el Estado; estos nobles drapeados no son más que abstracciones racionalistas que envuelven programas cuya diversidad es secretamente enorme: la política eterna ha variado desde Luis XIV hasta nuestro siglo tanto como las realidades económicas y es la explicitación de este programa el que permite explicar el polvo de los tratados y batallas, y de encontrarles un interés. Se dirá otro tanto de la historia literaria; referida a la sociedad es una empresa que nadie ha realizado y que es quizá menos falsa que profunda; la historicidad de la historia literaria no está allí: reside en los enormes cambios inconscientes que, en tres siglos han afectado lo que no se ha dejado de llamar, con palabras equívocas, literatura, bello, gusto, arte. No son sólo las relaciones de "la" literatura con la "sociedad" las que han cambiado: es lo Bello en sí mismo, al Arte en sí mismo; el corazón de estas realidades, en efecto, no tiene nada de un invariante para dejar a los filósofos: es histórico y no filosófico, no tiene corazón. Y las fuerzas y relaciones de producción... supongamos que determinan el resto (esta proposición es menos falsa que verbal:

el dicho "resto" es él mismo un elemento de estas fuerzas y relaciones que lo determinan, pero dejemos esto) la producción y sus relaciones no son cualesquiera, no son obvias están determinadas de manera variable por el todo de la historia en sus diferentes momentos: se inscriben en programas que deben ser explicitados. Un poco como si, sobre un mismo territorio provisto de los mismos recursos, dos variedades próximas de una misma especie animal tuvieran modos de vida tan diferentes como el ser insectívora y el ser carnívora. Decíamos más arriba que no se ve qué conducta no es arbitraria a su manera, lo cual significa que toda conducta es tan irracional como cualquier otra. Como acaba de decirlo Ramsay MacMullen en *Past and Present* (1980) "este interés que damos ahora a lo irracional debería traer consigo un importante cambio en la naturaleza de la historiografía que se pretende que sea la más seria".

Hemos tratado, a lo largo de este libro, de mantener en pie nuestra intriga acantonándonos en las hipótesis de la irracionalidad; no hemos otorgado ningún papel a un impulso de la razón, a una luz natural, a una relación entre las ideas y la sociedad que fuera funcional. Nuestra hipótesis puede, asimismo enunciarse de este modo: en cada momento nada existe ni actúa fuera de estos palacios de la imaginación (salvo la semiexistencia de las realidades "materiales", es decir realidades cuya existencia no ha sido tenida en cuenta aún y no ha recibido su forma,[215] fuego de artificio o explosivo militar, si se trata de polvo de cañón). Estos palacios no se elevan, en-

215 F. Jacob, *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1971, p. 22: "No es suficiente ver un cuerpo hasta entonces invisible para transformarlo en objeto de análisis; cuando Leeuwenhoek contempla por primera vez una gota de agua a través del microscopio, se encuentra allí un mundo desconocido, toda una fauna imprevisible que el instrumento, de pronto hacía accesible a la observación. Pero el pensamiento de entonces no supo qué hacer con todo eso mundo. No tuvo nada que proponerle a estos seres microscópicos, ninguna relación para vincularlos con el resto del mundo

tonces, en el espacio: son el único espacio disponible; ellos hacen surgir el espacio, el suyo, al elevarse; no hay a su alrededor una negatividad rechazada que pugnara por entrar. Sólo existe aquello que la imaginación que ha hecho surgir los palacios, ha constituido.

Estas especies de claros en la nada son ocupados por intereses sociales, económicos, simbólicos y todo lo que se quiera; el mundo de nuestra hipótesis tendrá la misma ferocidad que el que conocemos; estos intereses no son transhistóricos: son lo que pueden a partir de las posibilidades ofrecidas por cada palacio, son el palacio mismo bajo otro nombre. Si ahora el polígono de causas se modifica, el palacio (que es el polígono bajo otro nombre, aún) será reemplazado por otro palacio que constituirá otro espacio; esta sustitución parcial o total comportará eventualmente la toma en cuenta de virtualidades que eran puramente materiales hasta entonces: pero si semejante tomar en cuenta se produce, será debido a un feliz azar de circunstancias y no a una necesidad constante. Finalmente, ninguno de estos palacios es obra de un partidario de la arquitectura funcional: o más bien nada será más variable que la concepción que se harán, de la racionalidad, los arquitectos sucesivos y nada será inmutable más que la ilusión por la cual cada palacio pasará como apropiado a la realidad, porque se tomará estado de hecho por la verdad de las cosas. La ilusión de verdad hará que cada palacio pase por plenamente instalado en las fronteras de la razón.

Nada iguala la seguridad y la perseverancia con las

---

viviente; este descubrimiento permitió solamente alimentar conversaciones". Semejante concepción de la materia (que, dice Duns Scotto, está en acto pero sin ser el acto de nada) explica las palabras famosas de Nietzsche, atribuidas, a menudo, a Max Weber, y que se han transformado en la piedra angular del problema de la objetividad histórica: "Los hechos no existen". Véase *Der Wille zur Macht*, nº 70 y 604 Kroner: "Es gibt keine Tatsachen". La influencia de Nietzsche sobre Max-Weber, que ha sido considerable, merecería un estudio.

cuales no cesamos de abrir en el vacío estas amplias prolongaciones. La oposición entre verdad y error no está a la escala de este fenómeno: es demasiado pequeña, disminuye. La de la razón y la del mito tampoco se sostienen: el mito no es una esencia sino más bien un cubrelotodo[216] y por su parte, la razón se atomiza en mil pequeñas racionalidades arbitrarias. No sólo la oposición entre verdad y ficción aparece como secundaria e histórica, la distinción entre lo imaginario y lo real no lo es menos. Las concepciones menos absolutas de la verdad como simple idea reguladora, ideal de la investigación, no pueden servir de excusa a la amplitud que toman nuestros palacios de imaginación, que tienen la espontaneidad de las pruducciones naturales y no son, probablemente, ni verdaderos ni falsos. Tampoco son funcionales y no todos son hermosos; tienen al menos, un valor raramente nombrado y del que no hablamos sino cuando no sabemos decir cuál es exactamente el interés de algo: son interesantes. Porque son complicados.

Algunos de estos palacios pretenden referirse a un modelo de verdad práctica y realizar la verdadera política, la verdadera moral... Serían falsos si el modelo existiera y la imitación fuera frustrada; pero si no hay modelo en absoluto, no por esto son más falsos que verdaderos. Otros palacios son construcciones doctrinales que pretenden reflejar la verdad de las cosas; pero, si esta pretendida verdad no es más que una iluminación arbitraria que arrojamos sobre las cosas, su programa de verdad no vale ni más ni menos que otro. Por lo demás, la verdad es lo que menos importa en estas doctrinas que pretenden expresarla: la fabulación más desenfrenada no las asusta: su empuje profundo no va a lo verdadero sino a su amplitud. Dependen de la misma capacidad organizadora que las obras de la naturaleza; un árbol no es ni verdadero ni falso: es complicado.

216 Cf. nota 210.

Todos los palacios de la cultura tienen la misma función útil para la "sociedad" que las especies vivientes que componen la naturaleza tienen para la naturaleza; lo que llamamos sociedad no es, por otra parte, otra cosa que el conjunto poco estructural de estos palacios culturales (es así que una burguesía se adapta igualmente bien a la compañía de las Luces que a la de una piedad puritana). Agregado informe igualmente proliferante. La fabulación mítica es un buen ejemplo de esta proliferación de la cultura.

Proliferación que desafía nuestros racionalismos; deberán podar al máximo sus excrecencias tan gratuitas como la vegetación. El reduccionismo de la fabulación se ha hecho de varias maneras que tienen de común ser egocéntricas ya que cada época se considera el centro de la cultura.

Primer procedimiento: el mito dice verdad. Es espejo alegórico de nuestras verdades eternas que son las nuestras. A menos que no sea el espejo ligeramente deformante de acontecimientos pasados; tales acontecimientos serán semejantes a los acontecimientos políticos actuales (el mito es histórico) o bien están en el origen de las individualidades políticas actuales (el mito es aitiológico). Vinculando el mito a la historia o a los *aitia*, los Griegos fueron llevados a comenzar el mundo un poco más de dos milenios antes que ellos; había antes un prólogo mítico al cual sucedía su pasado histórico de alrededor de un milenio. Ya que no dudaron un instante que la humanidad más antigua cuyo recuerdo se haya conservado haya sido también la primera humanidad que haya existido; el más antiguo conocido es el fundador; un noble de nuestro Antiguo Régimen no pensaba tampoco en hacer la distinción cuando anotaba esto en su crónica familiar: "El fundador de nuestra raza ha sido Godron de Bussy quien donó en el 931 una tierra a la abadía de Flavigny" ya que esta donación era el documento más antiguo conservado.

Sin embargo, ciertos pensadores griegos estimaron que el mundo con la fauna animal, humana y divina que tiene, era mucho más antiguo o incluso existía de toda eternidad. ¿Cómo reducir a nuestra razón esta inmanencia extendida? Su solución fue creer en una verdad de las cosas y del hombre; el devenir del mundo es un recomenzar perpetuo ya que todo es destruido por catástrofes periódicas y la edad mítica es sólo el último de estos períodos: esto lo enseña Platón en el libro III de las *Leyes* ; en el curso de cada uno de estos ciclos, las mismas realidades y las mismas invenciones reaparecen, a la manera de un corcho que la naturaleza de las cosas hace subir sin cesar hasta la superficie de las aguas más agitadas. Encontramos en el libro H de la *Política* de Aristóteles un ejemplo impresionante de esta confianza en la verdad natural: "Hace mucho tiempo, escribe el filósofo, que la teoría política ha reconocido que en las ciudades la clase de los guerreros debía ser distinta de la de los campesinos"; en cuanto a la institución de las comidas comunitarias (en las que todos los ciudadanos todos los días, comían juntos, ofreciendo la ciudad el espectáculo de un refectorio monacal) no es menos antigua y tiene como autores a Minos en Creta y a Italo en Italia: "sin embargo, agrega Aristóteles, es mejor pensar que estas instituciones como tantas otras, han sido inventadas muchas veces en el transcurso de las edades, o más bien en un número infinito de veces". Estas últimas palabras deben tomarse literalmente: Aristóteles cree en la eternidad del mundo y, en consecuencia, en el Eterno Retorno. No se lo representa como una mezcla de "dones" siempre diferentes en una especie de póker cósmico, donde el retorno inevitable de los mismos agregados, lejos de tener una razón confirmaría que todo es combinatorio por azar (y no según el esquema causal); lo considera, de modo más reconfortante, como retorno cíclico de las mismas realidades, que la verdad de las cosas hace re-encontrar: es un *happy end*.

Nosotros, los modernos, no creemos en el ciclo sino en la evolución: la humanidad fue durante mucho tiempo niña, ahora se ha hecho grande y ya no se la cuenta más en mitos; ha salido o va a salir de su prehistoria. Nuestra filosofía tiene siempre la misión de reconfortar y bendecir pero es la (r)evolución la que es preciso confortar. A nuestros ojos, el mito ha dejado de decir verdad; en cambio, por no haber hablado sin sentido tuvo una función social; o vital en vez de una verdad. La verdad como tal permanece egocéntricamente nuestra. La función social que ha tenido el mito confirma que estamos en la verdad de las cosas cuando explicamos la evolución por la sociedad; se diría otro tanto de la función de la ideología y he aquí por qué esta última palabra nos es tan cara. Todo esto está muy bien pero he aquí el *hic*; ¿y si no hubiera verdad de las cosas?

Cuando se construye en pleno desierto una ciudad o bien un palacio, el palacio no es más verdadero o falso que los ríos o las montañas que no tienen una montaña modelo a la cual se conformarían o no; el palacio es y con él un orden de cosas comienza a ser, del que habrá algo que decir, los habitantes del palacio encontrarán que este orden arbitrario es conforme a la *verdad de las cosas mismas* ya que tal superstición les ayuda a vivir, pero algunos historiadores o filósofos, entre ellos se limitarán a intentar *decir verdad* sobre el palacio y a recordar que no puede conformarse a un modelo inexistente. Para cambiar de metáfora, nada brilla en la noche del mundo: la materialidad de las cosas no es, naturalmente, fosforescente y ninguna baliza luminosa traza, tampoco, el itinerario a seguir; los hombres no pueden aprender nada ya que todavía no hay nada por aprender. Pero los azares de su historia, tan poco orientados y esquematizados como los datos sucesivos en un partido de póker, hacen que arrojen en torno de sí mismos una iluminación siempre cambiante: entonces solamente la materialidad de las cosas se aclara de una cierta

manera. Tal iluminación no es ni más verdadera ni más falsa que otra, pero comienza a hacer existir un cierto mundo; es creación *ad libitum*, producto de la imaginación. Cuando existe así un claro de luz, se la considera generalmente por la verdad misma porque no hay otra cosa para ver; se puede hacer, igualmente, frases que serán verdaderas o falsas, sobre aquello que la luz hace surgir de cada golpe. Productos de la imaginación, ya que estas iluminaciones sucesivas no pueden conformarse a una materialidad que no existe independientemente de la luz, y su sucesión no se explica tampoco por las exigencias dialécticas de una vocación a la racionalidad. El mundo no nos ha prometido nada y no podemos leer en él nuestras verdades.

La idea de que no podemos referirnos a la verdad permite distinguir la filosofía moderna y sus falsificaciones. Sí, la imaginación está de moda, el irracionalismo tiene más favor que la razón (lo cual quiere decir que los otros no son razonables verdaderamente) y lo no-dicho habla abundantemente. Pero he aquí el punto: ¿este no-dicho se limita a existir o bien se trata de una buena cosa a la que es preciso dar fe (o lo que es lo mismo, una mala que es preciso rechazar ya que hay una verdad que es la autodisciplina civilizadora)? ¿Se parece a lo natural (o lo que es lo mismo a la barbarie siempre renaciente)? ¿Expulsada por la puerta busca fatalmente entrar a través de algún agujero del actual palacio y es preciso abrirle la ventana? ¿Hay, entonces, inscrita en las cosas una tendencia natural que es nuestra vocación, de tal manera que si la seguimos somos buena gente? Estos son, vertidos en odres nuevos, vinos muy viejos que llevaron el nombre de razón, moral, Dios y verdad. Estos vinos parecen tener un sabor moderno cuando se los sirve en la demistificación, la puesta en duda de la conciencia y del lenguaje, la filosofía como mundo invertido, la crítica de las ideologías; sólo que estas novelas ásperas y dramáticas terminan bien como las de antes: el *happy*

end nos es prometido. Hay una vía, lo que es reconfortante, y esta vía es nuestra carrera, lo cual es exaltante. Las falsificaciones se reconocen, así, cómodamente por el calor humano que desprenden. Nathanaël no me da en absoluto el fervor. Sería demagógico no especificar que el análisis reflexivo de un programa o "discurso" no consigue poner en su lugar un programa más verdadero ni reemplazar la sociedad burguesa por una sociedad más justa; trae consigo sólo otra sociedad, otro programa, otro discurso. Es perfectamente lícito preferir esta nueva sociedad o esta nueva verdad; es suficiente con abstenerse de declaratoria más verdadera o más justa.

No pretendemos decir que la prudencia es la verdadera vía y que es suficiente con no divinizar más la historia y llevar a cabo un buen combate contra las ideologías que nos han hecho tanto daño; este programa de conservadurismo es tan arbitrario como cualquier otro. Si fuera preciso medir por el número de millones de muertos el patriotismo, del cual nadie habla, esto traería tantas víctimas como las ideologías de las que nos indignamos con exclusividad. Entonces, ¿qué hacer? Esta es, precisamente, una pregunta a no hacer. Estar en contra del fascismo y del comunismo o del patriotismo, es una cosa: todos los seres vivientes viven con prejuicios y los de mi perro están contra el hambre, la sed, el cartero y la exigencia de jugar a la pelota. No se pregunta sin embargo lo que debe hacer y lo que está permitido esperar. Se quiere que la filosofía responda a estas cuestiones y se la juzga sobre sus respuestas; pero sólo un antropocentrismo decidido presumirá que un problema comporta una solución por la sola razón de que esta solución nos hace falta y que las filosofías que dan razones de vida son más verdaderas que las otras. Además, estas cuestiones son menos naturales de lo que se cree, no se plantean por sí mismas; la mayoría de los siglos no han dudado de sí mismos y no se las han planteado. Ya que lo que llamamos filosofía ha servido de bandera a las mer-

caderías interrogativas más diferentes: ¿Qué es el mundo? ¿Cómo ser feliz, es decir autárquico? ¿Cómo acordar nuestras preguntas con los libros revelados? ¿Cuál es la vía de la autotransfiguración? ¿Cómo organizar la sociedad de manera de estar en el sentido de la historia? Se habrá olvidado más rápidamente la pregunta que conocido la respuesta.

La reflexión histórica es una crítica que rebate las pretensiones de saber y que se limita a decir lo verdadero sobre las verdades sin presumir que existe una política verdadera o una ciencia con mayúscula. ¿Esta crítica es contradictoria y se puede decir que es verdad que no hay verdades? Sí, y no estamos jugando al juego renovado, de los Griegos, del mentiroso que miente cuando dice "yo miento", lo que es entonces verdadero. No se es mentiroso en general, sino en tanto que se dice esto o aquello: un individuo que dijera: "He fabulado siempre" no fabularía diciendo esto, si precisara "Mi fabulación consistía en creer que mis imaginaciones sucesivas eran verdades inscritas en las cosas".

Ya que si mi verdad del hombre y de las cosas presente, fuera verdadera, la cultura universal se transformaría en falsa y quedaría por explicar este reino de la falsedad y mi privilegio exclusivo de veracidad. ¿Buscaremos un núcleo de verdad en la falsedad a la manera de los Griegos? ¿Prestaremos a la fabulación una función vital, como Bergson, o social a la manera de los sociólogos? El único medio de salir de esto es decir que la cultura sin ser falsa no es por esto verdadera. Para esto he recurrido a Descartes. El confiaba por carta a sus amigos, sin osar imprimirlo, que Dios había creado no solamente las cosas sino también las verdades tanto que dos más dos no serían cuatro si El lo hubiera querido así; ya que Dios no creaba lo que era previamente verdadero: era verdadero lo que creaba como tal y lo verdadero y lo falso no existieron sino después que los hubo creado. Es suficiente dar a la imaginación constituyente de los

hombres este divino poder de constituir, es decir de crear sin modelo previo.

Esto produce, ante todo, un efecto raro, pensar que nada es verdadero ni falso, pero nos habituamos rápidamente. Y con razón: el valor de verdad es inútil ya que permite siempre un doble empleo: verdad es el nombre que damos a nuestras opciones a las que no renunciamos; si renunciáramos, las llamaríamos decididamente falsas, tanto respetamos la verdad; hasta los nazis la respetaban ya que decían que tenían razón: no decían que estaban equivocados. Les hubiéramos podido replicar que estaban equivocados, pero ¿para qué? No estaban en nuestra misma longitud de onda y además es platónico tachar de falso a un temblor de tierra.

¿Es acaso necesario gritar que la condición humana es trágica y desdichada porque los hombres no tienen el derecho de creer en lo que hacen y porque estan condenados a verse a sí mismos con los mismos ojos con lo que ven a sus ancestros quienes creyeron en Júpiter y en Hércules? Tal desgracia no existe, está sólo escrita, es un tema retórico. Sólo podría existir para la reflexión que sólo los historiadores cultivan; ahora bien, los historiadores no son desgraciados: están interesados. En cuando a los demás hombres la reflexión no los asfixia ni paraliza sus intereses. Del mismo modo los programas permanecen implícitos, ignorados por todos aquellos que los practican y que llaman verdad aquello a lo cual adhieren. La idea de verdad no hace su aparición sino cuando se tiene en cuenta al otro; no es la primera, revela una grieta secreta. ¿De dónde sale que la verdad sea tan poco verdadera? Es la película de autosatisfacción gregaria que nos separa de la voluntad de poder.

Sólo la reflexión histórica puede explicitar los programas de verdad y mostrar sus variaciones; pero tal reflexión no es una luz constante y no señala una etapa en el camino de la humanidad. Vía sinuosa cuyas curvas no están orientadas por el horizonte de lo verdadero y no se

moldean tampoco sobre los poderosos relieves de una infraestructura: el camino zigzaguea al azar; la mayor parte del tiempo, los viajeros no se dan cuenta; cada uno cree que su ruta es la verdadera y los desvíos que ven hacer a los otros no los perturban.

Pero suele ocurrir, en raros momentos, que una vuelta del camino deja ver retrospectivamente un largo espacio de ruta con todos sus zigzags y que el humor de ciertos viajeros sea tal que esta *errancia* los conmueva. Esta visión retrospectiva dice lo verdadero y sin embargo no vuelve, por ello, el camino más falso ya que no podría ser verdadero. Tampoco los relámpagos de lucidez retrospectiva son muy importantes; son un simple accidente del recorrido, no hacen encontrar el camino recto y no marcan una etapa del viaje. Tampoco metamorfosean los individuos a los que afectan: no se ve que los historiadores sean más desinteresados que el común de los mortales o que voten de otro modo, ya que el hombre no es una caña pensante. ¿Será porque he escrito este libro en el campo? He envidiado la placidez de las bestias.

El propósito de este libro era, entonces, muy simple. A la sola lectura del título cualquier persona con la menor cultura histórica habrá respondido de antemano: "¡pero seguro que creían en sus mitos!" Hemos querido simplemente hacer de tal manera que aquello que era evidente en los Griegos lo fuera también de nosotros, y desprender las implicaciones de esta verdad primera.